DIE HEBRÄISCHEN SYNONYMA DER ZEIT UND EWIGKEIT

GENETISCH UND SPRACHVERGLEICHEND DARGESTELLT.

INAUGURALDISSERTATION

ZUR ERLANGUNG

DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

VON

CONRAD VON ORELLI

AUS ZÜRICH.

LEIPZIG

A. LORENTZ

H. FRITZSCHE'S BUCHHANDLUNG.

1871.

S

SEINEN HOCHGESCHÄTZTEN LEHRERN,

DEN PROFESSOREN

HEINRICH LEBERECHT FLEISCHER

UND

FRANZ DELITZSCH

ALS GERINGES ZEICHEN DER VEREHRUNG UND DANKBARKEIT

GEWIDMET.

INHALTSVERZEICHNISS.

Seite

EINLEITUNG.

*There is a petrified philosophy
in language.*
M. Mueller.

Wenn der bekannte aristotelische Grundsatz: Πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως eines Beweises überhaupt bedürftig wäre, die Sprachwissenschaft würde einen solchen darbieten. Ist doch die Sprache eines Volkes nicht bloss ein zuverlässiges Inventar, welches den materiellen und geistigen Besitzstand desselben beurkundet: sie gibt uns auch darüber manchen Wink, wie und wann es zu seinen Besitzthümern gekommen. Je älter die Bekanntschaft mit einem Gegenstande, einem Thiere, einer Pflanze, desto älter und einfacher ist gewöhnlich der dafür gewählte Name. Spät vorkommende oder gar ausländische Benennungen deuten auf spätes Bekanntwerden oder fremden Ursprung einer Sache. Aber noch mehr: sogar wenn wir über die Zeit des historischen Bestehens der Sprache zurückgehen in die Zeit ihrer Bildung, geben uns die Formen selber ein Kriterium an die Hand, das uns zunächst hinsichtlich der Reihenfolge, in welcher die Dinge zu Objecten der menschlichen Auffassung geworden, eine Unterscheidung treffen lässt. Wenn es nämlich Gegenstände und Vorstellungen gibt, deren sprachliche Bezeichnungen sich mit leichter Mühe von andern Wörtern genealogisch ableiten lassen, während es bei den Namen anderer verwegen erscheint, ihre Ursprünglichkeit anzutasten, so ist der Schluss nicht unberechtigt, dass die letzteren, weil dem wahrnehmenden und erkennenden Geiste näher liegend, einfacher und

früher, jene ersteren aber, weil schwerer erfasst und später erkannt, auch künstlicher und später benannt worden seien. Aus den Bildungsstufen der Sprache lässt sich schliessen auf die Entwicklungsphasen des menschlichen Erkennens, deren Niederschlag jene sind. In dem aber, was uns in der Sprache als das Ursprüngliche erscheint, spiegelt sich eben die sinnliche Anschauung und Empfindung in unverkennbarer Weise ab. Was auf die Sinne des Menschen einen unmittelbaren Eindruck machte, sich ihm gewissermassen ohne sein Zuthun aufdrängte, das zog zuerst seine Aufmerksamkeit auf sich, wurde von seiner Vorstellungskraft erfasst und mittelst der Sprache ausgedrückt.

Diese Wahrnehmung lässt sich mehr oder weniger in allen Sprachen machen, da sie in den allgemeinen Naturgesetzen der menschlichen Entwicklung ihren Grund hat. *Notiones verborum propriae omnes sunt corporeae sive ad res pertinentes quae sensus nostros externos feriunt* — das ist seit langer Zeit ein Grundsatz der klassischen Philologie gewesen. Aber deutlicher als anderswo tritt diese Thatsache zu Tage in den sogenannten semitischen Sprachen, mit welchen wir es hier zu thun haben. Diese Sprachgruppe, zu welcher das Hebräische gehört, hat die Eigenthümlichkeit, dass bei verhältnissmässig grosser Fruchtbarkeit der Stammformen die organische Gliederung der einzelnen Wortfamilien im Ganzen sehr leicht zu erkennen ist. Auch lassen sich, wo einzelne Glieder in einem dieser Dialekte fehlen, diese zum guten Theil aus den übrigen ergänzen. Gehen wir aber der Wurzel eines solchen semitischen Wortstammes so weit als möglich nach, so zeigt sie nahezu immer eine sinnliche Bedeutung. Soweit uns hier die Wortfamilien durchsichtig sind, finden wir keine ganz abstrakten darunter; vielmehr lehnen sich solche Vorstellungen an konkrete an, erhalten deren eigene oder eine davon abgeleitete Bezeichnung.

Dieser Umstand beweist nun nicht bloss die Priorität des Sinnlichen vor dem Geistigen, sondern auch den engen Zusammenhang zwischen Beidem in der Vorstellung. Für die

neu auftauchenden geistigen Begriffe wurden nicht ganz neue Formen geschaffen, sondern man hat die vorhandenen, wie sie waren oder wie man sie weiterbildete, dafür verwendet, wie auch beim Erkenntnissprozesse der Mensch stets an die in ihm bereits vorhandenen Vorstellungen und Begriffe anzuknüpfen trachtet. Aber nicht willkürlich bestimmte man Ausdrücke sinnlichen Inhalts zur Aufnahme geistigen Gehalts, sondern die Namen solcher Vorstellungen, welche mit den anzueignenden irgendwie verwandt schienen und daher ihre Auffassung vermittelten, wählte man auch zur Vermittlung ihres Ausdrucks.

Bei dem weiten Spielraum jedoch, welchen bei diesem Prozesse der Apperzeption[1]) die Subjektivität hat, konnte es nicht ausbleiben, dass verschiedene abstrakte Begriffe nach Einer sinnlichen Vorstellung benannt wurden, sofern sie auf irgend eine Weise an diese erinnerten. Es entstanden dadurch sogenannte Homonyma[2]). Ja selbst entgegengesetzte Begriffe konnten möglicherweise unter Einen Namen gebracht werden, sofern ihnen wenigstens die Verwandtschaft mit Einer sinnlichen Grundvorstellung gemeinsam war, welche bei der Namengebung massgebend wurde. Manche räthselhafte „Enantiosemien“, wie man sie wohl genannt hat[3]), erklären sich auf diese Weise. So kann das hebr. עָמַד einerseits bedeuten: fortdauern (Jer. 48, 11. Ps. 102, 27), anderseits aber: aufhören (Gen. 29, 35. 2 Reg. 4, 6), weil beides (bestehen und stille stehen) sich auf die Grundbedeutung des Stehens zurückführen lässt. Ein Gegenstück dazu bildet עָדָה

---

1) Siehe die Definition dieses Prozesses im Anschluss an Herbart bei Steinthal, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft II, S. 14 und die ausführliche Darlegung desselben im zweiten Band von Lazarus, Leben der Seele.

2) Diese Bezeichnung ist schon von Aristoteles gestempelt *Categor.* § 1: Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος.

3) Im Gegensatz dazu gilt von den Synonymen: πολυωνυμοῦσιν ἐν ταυτότητι σημασίας.

(vorübergehen, weitergehen) mit seinen Ableitungen, wie wir sehen werden[1]).

Umgekehrt konnte es eben so leicht geschehn, dass Ein abstrakter Begriff oder Eine geistige Funktion mit verschiedenen sinnlichen Dingen oder Thätigkeiten in Verbindung gebracht wurde[2]). So bildeten sich die sog. Synonyma[3]). Ja sogar entgegengesetzte sinnliche Vorstellungen konnten zur Apperzeption Einer geistigen dienen. Ein Beispiel dafür wird uns die Untersuchung der hebr. Synonyma für Ewigkeit, עוֹלָם und נֵצַח, liefern[4]).

---

1) In der reicheren arabischen Sprache ist ein solches Widerspiel (ضِدّ) der Bedeutungen innerhalb Eines Wortstamms, ja Einer Wortform noch viel häufiger, z. B. هَجِين neuarab. edel von Abkunft, altarab. aber das gerade Gegentheil, weil die weisse Farbe (هُجْن) bei Kameelen Zeichen edler Abkunft ist, bei Menschen aber als Zeichen des Gegentheils galt. S. Fleischer zu Levy's Chaldäischem Wörterb. I, 423.

2) Vgl. Lazarus, Leben der Seele II, S. 211 ff.

3) Auch diese Bezeichnung findet sich schon bei Aristoteles, freilich in anderm Sinne. Er sagt nämlich a. a. O. Συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῶον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς, also Wesen oder Gegenstände, die als Unterarten Einer Gattung unter Einem allgemeinen Namen zusammengefasst werden. Für das, was der heutige Sprachgebrauch darunter versteht — verschiedene Namen Eines Begriffs — wofür man auch die Benennung grammatische oder etymologische Synonyma (im Unterschied von den logischen des Aristoteles) in Vorschlag gebracht hat, wäre der schon im Alterthum gebräuchliche Name Polyonyma passender. S. Tittmann, *De Synonymis in N. T. rectius dijudicandis* p. VIII s. — Die Rabbinen nennen die Synonyma שמות הנרדפים, die Araber unterscheiden مُتَرَادِف Synonym und مُشْتَرِك Homonym.

4) Belehrend ist auch, wenn z. B. der Ḳâmûs das arab. حِلْمٌ Geistesreife mit وَقَار Schwere, Gewichtigkeit umschreibt, während derselbe Begriff im Chald. und Syr. durch הֲוָיָא, ܗܘܝܐ, also eig. Leichtigkeit ausgedrückt wird, da sowohl ruhige Gesetztheit als gefällige Leichtigkeit im Umgang ein Merkmal des reifen Geistes ist. S. Fleischer zu Levy's Chald. Wtb. I, 424.

Leicht zu erklären ist der Grund solcher mehrfacher oder vielfacher Benennung eines Dings. Substanzen, seien sie materieller oder geistiger Natur, werden ja benannt nach ihren Merkmalen, und zwar enthält ein Substantivum je Ein solches Merkmal[1]); es sind daher an sich so viele Substantiva für ein Ding möglich als Merkmale an ihm entdeckt werden. Je erfinderischer die Phantasie eines Volkes in der Entdeckung solcher Merkmale oder Beziehungen eines Dinges auf das anderweitig Bekannte ist, desto reicher wird sein Sprachschatz, indem es auch für längst Bekanntes und Benanntes immer wieder neue Namen bilden kann. Die so entstehenden Synonyma ergänzen sich, und geben in ihrer Gesammtheit mehr oder weniger vollständig den Begriff, von welchem ein jedes von ihnen ein Merkmal angibt oder andeutet. Doch ist zu beachten, dass sie auch dann, wenn der angestrebte Begriff ganz derselbe ist[2]), nicht den selben Weg zu seiner Auffassung eingeschlagen haben, weshalb sie nie ganz gleichbedeutend sind. Eben dadurch, dass sie einem verschiedenen Merkmale des Begriffs den Vortritt und das Uebergewicht einräumen, entsteht eine Differenz oder doch eine Variation im Wortsinn[3]). Gegen solche oft sehr zarte Schattirungen stumpft sich freilich das Sprachgefühl leicht ab; sie entschwinden mehr und mehr dem Bewusstsein. Desto nöthiger aber ist es, dass der Sprachforscher, zu dessen Aufgabe es gehört, die Geschichte der Begriffe aus der Sprache psychologisch zu entwickeln, gerade auf solche Gruppen von Synonymen sein Augenmerk richte, welche die Bildung eines Begriffs von verschiedenen Seiten darstellen[4]).

---

1) Vgl. Pott in Lazarus' und Steinthals Zeitschrift I, 345 f.

2) Dies fordert die Bezeichnung „Synonyma“, wie wir sie verstehen.

3) Tittmann (l. c. I, IV): *Quae synonyma dicuntur licet ad communem quandam notionem referri possint, habent tamen quaeque proprium quendam modum et veluti signum rei quae cogitatur.* Speziell für das Hebräische s. die in der Z. d. D. M. G. XVII, 318 f. angeführte Aeusserung S. D. Luzzatto's.

4) Einen Ueberblick über das in der hebräischen Synonymik bisher Geleistete hat Mühlau (jetzt Prof. in Dorpat) in der Z. d. D. M. G.

Wenige Begriffe aber dürfte es geben, deren sprachliche Formen uns einen so lehrreichen Einblick in die Werkstätte der Sprache gewähren können, wie der Begriff der Zeit, welcher einerseits dem Menschen so nahe liegt, dass er schon bei den ersten Anfängen des Denkens in irgend einer Einkleidung sich einfindet, anderseits doch so abstrakt ist, dass er nur sehr allmählich erfasst und erst bei philosophischer Untersuchung nach seinem wahren Wesen erkannt werden kann. Die Zeit ist nicht ein Gegenstand, sondern wie der Raum eine blosse Daseinsform, liegt aber der sinnlichen Wahrnehmung noch ferner als dieser. Den Alten kam sie wie etwas Abstruses vor: Galenus hat die Zeit etwas Göttliches und Unbegreifliches genannt, und Augustinus sagt von ihr: *Si nemo ex me quaerat, quid sit tempus, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.*

Vollends merkwürdig ist die Art und Weise, wie die Sprache, obwohl verhältnissmässig arm an Mitteln, auch das auszudrücken strebt, was nicht einmal der Verstand auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung beherrschen kann: das Unendliche, wovon die Idee in der Vorstellungswelt heimisch ist lange bevor sie durch die Konsequenz des Gedankens geläutert wird. Der Sprache, welche mit der Vorstellungskraft Schritt zu halten sich müht, gelingt es freilich nicht, einen völlig adäquaten Ausdruck für das Unendliche zu finden, aber die Schwierigkeit, die dies verhindert, treibt nur zu neuen Versuchen, welche ein eigenthümliches Licht verbreiten über die Wege, welche der Mensch einschlägt, um über das Endliche, Sinnliche hinaus zu dem Unendlichen zu gelangen, welches seinem Bewusstsein innewohnt, wie das Buch Koheleth (3, 11) sagt. Auf die theologischen Konsequenzen einzugehen, welche

---

Bd. XVII (1863) S. 316 ff. gegeben. Besondere Berücksichtigung verdienen hier: die früheste hebr. Synonymik, von Abraham b. Isaak Bedarschi verfasst (XIII. Jahrh.) und חותם תכנית betitelt (herausg. von Polak, Amsterdam 1865.), und die jüngste, Sal. Pappenheims יריעות שלמה (I Dyhrenfurth 1784; III ebenda 1811; II Rödelheim 1831. 4), ein grossartig angelegtes, bis jetzt unübertroffenes Werk.

sich aus unserer Erörterung der hebräischen Bezeichnungen der Ewigkeit ergeben könnten, ist weder unsere Absicht noch unsere Aufgabe; es würde dies eine eigene Abhandlung erfordern. Wir werden uns damit begnügen, eine Zusammenstellung der Synonyma des Zeitbegriffs zu versuchen, welche zu nicht ganz unfruchtbaren sprachlichen Beobachtungen Anlass geben wird.

Beachtenswerthe Darstellungen dieser Wortgruppe haben schon die genannten jüdischen Sprachgelehrten gegeben. Eingehend bespricht namentlich Sal. Pappenheim (ירִיעוֹת שלמה Theil I fol. ו — טז[b]) den Zeitbegriff und seine Wortformen, nicht ohne diese etymologisch abzuleiten und von Gesichtspunkten der neuern (besonders kantischen) Philosophie aus zu klassificiren. Dass Letzteres dem sprachlichen Verständniss eher Eintrag gethan, Ersteres im Vergleich mit dem heutigen Stand der Wissenschaft noch höchst unvollkommen geschehn ist, werden wir an einigen Beispielen zu zeigen Gelegenheit haben. Namentlich vermisst man hier jede Vergleichung mit den übrigen semitischen Sprachzweigen. Bei dem bereits angedeuteten Sachverhalt ist aber selbstverständlich, dass wir uns einer durchgehenden Beiziehung derselben nicht werden entschlagen können. Insbesondere wird das Arabische uns unentbehrlich sein, nicht bloss zur Vervollständigung und Ableitung der hebräischen Formen, sondern auch im Allgemeinen zur Konstatirung der semitischen Spracheigenthümlichkeiten. Die nicht semitischen Sprachen dagegen werden wir nur beiläufig berühren, wenn sie auffallende Parallelen bieten.

Die Eintheilung betreffend werden wir scheiden zwischen der endlichen und der unendlichen Zeit oder zwischen Zeit und Ewigkeit, obgleich sich zeigen wird, dass die Trennung der zu diesem und zu jenem Begriffe gehörigen Wörter nicht absolut vollzogen werden kann. Noch weniger würde es sich empfehlen, innerhalb des Zeitbegriffs das, was man die verschiedenen „innern Sprachformen“ genannt hat, also Zeitpunkt, Zeitraum u. s. w. zu leitenden Gesichtspunkten für die Eintheilung zu machen, da dies die Einsicht in die Genesis der Bedeutungen nur stören und er-

schweren, die Uebersichtlichkeit aber nicht vermehren könnte, indem viele von den zu besprechenden Ausdrücken sich nicht ohne Gewalt in eine von diesen Kategorien einreihen lassen. Wir ziehn es daher vor, den elementaren Wortbedeutungen nachzugehn und dieselben je nach ihrer Aehnlichkeit an einander zu reihen, indem wir übrigens nicht verhehlen, dass gerade hinsichtlich dieser Grundbedeutungen Manches noch nicht unumstösslich feststeht, Einzelnes sogar noch sehr unsicher ist.

I. DIE ZEIT.

Ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως
κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.
Aristoteles.

So verschieden auch der Begriff der Zeit in den einzelnen philosophischen Systemen angesehn und gewerthet worden ist, kaum wird man ihn definiren können, ohne ihn mit der Bewegung auf's engste in Verbindung zu bringen[1]). Die Zeit ist nicht denkbar ohne eine Bewegung, eine Veränderung der Dinge; sie ist eine Form, welche durch die Bewegung erzeugt und aus ihr erkannt wird. Aber nicht bloss dem reflektirenden Verstand, auch der naivsten Weltbetrachtung — und dieser erst recht — erscheint die Zeit als etwas mit der Bewegung eng Zusammengehöriges, wie denn alle Sprachen diesem Zusammenhang Ausdruck geben. So unbedenklich wie man im Deutschen von der Zeit sagt: sie kommt, sie eilt, sie ist vergangen, redet der Lateiner von einem *decursus aetatis,* einem *fluxus temporum* u. dgl.

Die Vorstellung der Bewegung besitzt aber der Mensch bereits, wenn er die Zeit zum Objecte seiner Auffassung macht; er hat sie im Gebiete des Raumes unmittelbarer aus sinnlichen Anschauungen gewonnen. Die räumliche Bewegung wird daher das Apperzeptionsorgan (nach der jetzt gangbaren Terminologie), die zeitliche das Apperzipirte. Und zwar nicht bloss in einzelnen Formen des Ausdrucks findet diese Apperzeption zwischen Raum und Zeit statt, sondern ganze Komplexe von Vorstellungen werden

---

1) Wir verweisen auf den Abschnitt über Raum und Zeit in Trendelenburgs Logischen Untersuchungen I 156 ff. 3. Aufl. 1870.

aus dem Räumlichen in's Zeitliche hinübergetragen. Die räumlichen Verhältnisse in ihrem Zusammenhang müssen zur Veranschaulichung der zeitlichen behülflich sein. Die durch das Nebeneinander entstandene Reihe dient zur Darstellung der Reihe des Nacheinander. Mittelst des räumlichen Vorneseins wird das zeitliche Prius, mittelst des räumlichen Zwischenraumes der zeitliche Abstand ausgedrückt. Die semitischen freilich wie die indogermanischen Sprachen verfahren bei dieser Uebersetzung der räumlichen Bewegung und Proportion in zeitliche mit einer bemerkenswerthen Inkonsequenz, indem sie, je nach der Anschauungsweise, der Zeitbewegung eine entgegengesetzte Richtung zusprechen. Entweder nämlich erblickt man in der Zeit eine Bewegung von der Vergangenheit zur Zukunft: die Zeit schreitet vor; was dem Menschen noch künftig ist, was er noch erwartet, was ihm noch bevorsteht (الاستقبال), das liegt vor ihm; was vergangen ist, das liegt hinter ihm. Zu dieser mehr individuellen Betrachtungsweise kommt aber die mehr geschichtliche. Als das „Vorderste" (רֵאשִׁית[1]) gilt hier der Anfang einer ganzen Kette von Geschlechtern, Zeiten u. s. w., in welcher die Gegenwart ein Glied ist, welchem die Vergangenheit vorausgieng (daher קֶדֶם Vorzeit), und welchem die Zeit der Nachkommen nachfolgt. Die fernste Zukunft ist hier das „Hinterste" (אַחֲרִית). Aus dieser zwiefachen, auf die Sprache einwirkenden Vorstellungsweise könnten wie über-

---

1) Stammwort: ראשׁ Kopf, welcher hier nicht als das Oberste im Gegensatz zum Fuss (Jes. 1, 6), sondern als das Vorderste im Gegensatz zum Hintersten, Letzten (סוֹף Koh. 3, 11) in Betracht kommt. Während daher das hebr. תְּחִלָּה (Wurzel חל lösen, entbinden, daher eröffnen beginnen; vgl. syr. ܫܰܪܺܝ *Paël*: anfangen) stets die rein zeitliche Bedeutung des Anfangs hat, lässt sich das von ראשית nicht sagen, bei welchem die räumliche oft noch zum Vorschein kommt, besonders in tropischer Weise wie Am. 6, 6 u. a. Man vergl. auch den Unterschied zwischen בָּרִאשֹׁנָה Num. 10, 14 und בַּתְּחִלָּה Jud. 1, 10 (s. dazu Bertheau). In der talmud. Terminologie bedeutet לכתחלה von vornherein *opp.* לשעבר nach vergangener oder בדיעבד nach gethaner Sache, hinterdrein.

all, wo entgegengesetzte metaphysische Begriffe sich an den selben physischen anlehnen, Zweideutigkeiten[1]) hervorgehn, wenn nicht auch abgesehen vom Redezusammenhang der Sprachgebrauch die betreffenden Ausdrücke meist bestimmter geprägt hätte, so dass z. B. bei „Vorzeit" niemand an die noch vor uns liegende Zeit denkt, dass ferner das lateinische *retro* zeitlich gebraucht eben so gewiss auf die Vergangenheit geht als das griechische ὀπίσω auf die Zukunft.

Auch insofern bleibt sich die Vorstellung nicht gleich, als man sich entweder die Zeit als dem Menschen oder den Menschen als der Zeit entgegengehend denkt[2]). Das Gewöhnlichere ist aber, dass die Zeit an den Menschen herantretend und über ihn hinweggehend, allenfalls auch ihn vorwärtstragend, jedenfalls also als das bewegliche Element angeschaut wird. Es kann uns daher nicht befremden, wenn wir von den verschiedensten Völkern die Zeit selber nach ihrer Haupteigenschaft, der Bewegung benannt finden. In reichem Mass ist dies der Fall in den arischen Sprachen.

So kommt wahrscheinlich aus der einfachen Wurzel *î*, gehen[3]),

---

[1]) Eine solche Zweideutigkeit notirt Beiḍâwî ed. Fleischer, I, p. 131 zu Sure II, 256 für die Wendung مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ. Die erstere Bestimmung geht deutlich genug ursprünglich auf das räumliche (eig. leibliche) Vornesein, wie etwa unser Fronte, wird dann aber frappanter Weise auf die Zeit übertragen, wie übrigens auch das hebr. פָּנִים in לְפָנִים vormals (z. B. Jud. 1, 10. 11. 23.) und die arab. Ww. أَنْفٌ, صَدْرٌ u. s. w. Auf die Zeit bezogen kann sie nun an sich eben so gut das Vergangene (Vorangegangene) als das Künftige (Bevorstehende) bezeichnen, daher sich streiten lässt, ob in der obigen Verbindung Vergangenheit oder Zukunft als das Vorneliegende betrachtet und an erster Stelle namhaft gemacht sei.

[2]) Ueber die daraus resultirenden Verschiedenheiten in der temporalen Terminologie der arab. Grammatik s. Fleischer in den Sitzungs-Berichten der k. sächs. Ges. der Wissenschaften 1864. S. 286.

[3]) Fick, Vergleichendes Wörterbuch der indogerman. Sprachen, 1870 S. 20 und 345.

der vielverzweigte Stamm *aiv*[1]), wozu sanscr. *êvas*, Gang (*âyus* Leben, Lebenszeit), griech. *αἰϝέν*, *αἰϝεί*, *αἰϝών*, lat. *aevum, aetas* (= *aevitas*), goth. *aivas*, Zeit, Ewigkeit, althd. *êwa* u. a. m. gehören. Der erweiterten Wurzel *yâ*[2]), gehen, fahren, von der Zeit: verstreichen, vergehen, entstammt das sanscr. *yâtus*, Zeit[3]), ferner das lat. *Jânus*; wahrscheinlich aber auch zend. *yâre* (Jahr), griech. *ὥρα* (Jahreszeit, Blüthezeit), althd. *jâr* u. s. w.

Die Zahl dieser Beispiele liesse sich noch beträchtlich vermehren. Wenden wir uns indessen zu den semitischen Sprachen, so haben wir dieselbe Erscheinung; nur dass in diesen die elementare sinnliche Bedeutung, von welcher bei Benennung der Zeit ausgegangen wird, selten so allgemein ist wie in den angeführten arischen Wortstämmen. Merkwürdig sind hier die mannigfachen Variationen der Bewegung, an welche sich in entsprechender Weise mannigfache Modificationen des Zeitbegriffs knüpfen. Je weniger der Mensch mit Reflexion über abstrakte Begriffe den Anfang macht, desto weniger ist es der allgemeine Zeitbegriff, der ihn zuerst beschäftigt. Was zunächst ihn anregt, ist das sinnlich Wahrnehmbare, das, was in der Zeit oder zu Zeiten geschieht, geschehen ist oder eintreffen soll. In Folge dessen sind es zunächst gewisse durch ihren Inhalt sich auszeichnende Zeitpunkte oder durch ihre Eigenthümlichkeiten auffallende Perioden, welche seine Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Diese charakteristischen, verschieden gearteten Zeitvorstellungen aber finden naturgemäss ihren Ausdruck in verschiedenartigen Bewegungen. In Hinsicht auf Richtung, Intensität, Extension u. s. w. ist ja die Bewegung der vielfachsten Qualificirung fähig. Sie kann als vorwärts oder rückwärts gehende, näher kommende oder sich entfernende, langsam oder schleunig, schritt- oder stossweise sich vollziehende, als vibrirende oder kreisende vorgestellt werden,

---

1) Curtius, Grundriss der griech. Etymologie (3. Aufl. 1869) S. 359.

2) Fick, a. a. O. S. 331 f.

3) Curtius a. a. O. S. 160.

und es wird sich zeigen, wie sinnig die Sprache von diesen Variationen zur Kennzeichnung der verschiedenen Gestaltungen des Zeitbegriffs Gebrauch zu machen weiss.

Noch ziemlich allgemein würde die Zeitbewegung dem hebräischen עֵת zu Grunde liegen, wenn dieses gebräuchlichste Wort für Zeit, welches meist Femin.[1]) ist, mit Suff. עִתִּי, im Plur. עִתִּים und עִתּוֹת[2]) lautet, nach Gesenius' *Thesaurus* p. 993 (עֵת contr. ex עֶדֶת fem. voc. עַד, ut לֵת ex לֶדֶת, אֵת ex אֶדֶת) von עָדָה, transiit, abzuleiten wäre, wie die Meisten annehmen. Lautlich steht dieser Annahme nichts im Wege, und dass עָדָה, welches wie im Chald. und Syr. auch im Arab. und Aethiop. in dieser Bedeutung (= עבר) vorkommt, sich auf die dahinschreitende Zeit beziehn lässt, beweist das diesem Stamme zuzutheilende עַד sowohl in der gewöhnlichen Bedeutung „bis“ als in der Bedeutung „Ewigkeit“, von welcher unten die Rede sein wird. Für עֵת aber ist diese Ableitung weder die einzig mögliche noch die ansprechendste, wie wir sehen werden.

Schon näher bestimmt erscheint die Zeit in einer zahlreichen Gruppe von Wörtern, auf welche das hebr. עוֹנָה führt. Dieses findet sich nur Ex. 21, 10 von der ehelichen Pflicht (LXX ὁμιλία), bedeutet aber ursprünglich die Zeit, wie das chald. עִנְּתָא, עוֹנְתָא beweist, welches neben jener speziellen auch diese allgemeine Bedeutung hat; so *jer. Berachoth* II, 5 אתת ענתא דצלותא es kam die Gebetszeit, ענתא דמיכלא Essenszeit, עונתא של תאנא ללקוט die Reifezeit der Feigen[3]) u. s. w. Richtig bemerkt daher Abulwalîd zu Ex. 21, 10: وقته وذلك كناية عن وقت البضاع Das Wort עוֹנָה aber ist nicht von עוֹן (Gesen., Fürst, Levy) abzuleiten, sondern

---

[1]) Wie oft „Orte, Ortsgränzen u. Behältnisse“, insbesondere auch zeitliche Räume oder Gränzen (nach Böttcher, Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache, herausg. von Mühlau, § 641 ε, vgl. § 621). Später kommt es auch als Masc. vor wegen Verkennung des Ursprungs (s. ebenda § 648).

[2]) Vgl. Gesenius, Lehrgebäude der hebr. Sprache S. 474.

[3]) Levy, Chald. Wtb. II, S. 226.

nach Fleischer (zu Levy II S. 572) von עָנָה, welches höhere Potenz von אנה, arab. انو, عنو. Die Grundbedeutung des Stammes ist: entgegentreten; عَنًا Pl. أَعْنَاءٌ heisst die Wolke (wie عَنَنٌ Pl. أَعْنَانٌ von dem nahe verwandten عنّ) als die vom Himmel sich abhebende, vorragende, dem Blicke entgegentretende.[1]) Die temporale Wendung aber zeigt das arab. إِنًا Plur. آنَاءٌ, die rechte, passende Zeit, eigentlich also: die eintretende, daherkommende, auf deren Eintreffen man gewartet hat. Daher bedeutet استنّى entstanden aus استأنى (X) im Vulgärarabischen: erwarten. Form I bez. das Eintreten der geeigneten Zeit z. B. Sure 57, 15 أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ „Ist es nicht Zeit (ist nicht die rechte Zeit gekommen) für die Gläubigen, dass . . .“ Und in 33, 53 bez. إِنَاهُ die dem Propheten gelegene Zeit, welche die Gläubigen zu ihren Besuchen abwarten sollen. Ueber die Form dieses Sing. von اناء sind übrigens die Araber selber nicht ganz sicher. Mit dem St. انى ist wohl eng zu verbinden der St. اون in der selben Bedeutung,[2]) woher das häufige W. آنٌ wiederum: eingetretene eingetroffene, daher bes. rechte Zeit, ebenso أَوَانٌ Zeit, Jahreszeit.

Aus der besprochenen Wurzel ענה ist nun nach Fleischer auch das schon erwähnte עֵת hervorgegangen, nämlich aus עֵנֶת (wie אֵת aus אֵנֶת), mit Suff. עִתִּי (wie אִתִּי) aus עִנְתִּי. Die Bedeutung ist dann eigentlich: Entgegentretendes, Begegnendes, Eintretendes, sich Treffendes. Das chald. כְּעֶנֶת (Ezr. 4, 10 f. u. a.) und כְּעַן kann man als Zeugen für den sonst assimilirten Wurzelkonsonanten anführen. Von ersterem bemerkt S. D. Luzzatto: *usansi a guisa d'introduzione ai discorsi, quasi: or dunque;* letzteres, unzweifelhaft temporal, steht

---

[1]) Vgl. auch Fleischer zu Delitzsch' Commentar zu Jesaja (Aufl. 2) S. 92 u. Gesenius' *Thesaurus* unter ענן.

[2]) Anders Dietrich in Gesenius' Hdwtb. unter און, welcher von der Bed. aufathmen ausgehend für آن die Bed. (bequeme) Gelegenheit, Rechtzeitigkeit gewinnt.

Dan. 2, 23 u. ö. in der Bedeutung: jetzt, nun. Das unstreitig von עֵת stammende עַתָּה „zur Zeit" liesse sich mit الآنَ, تَلانَ zusammenstellen, עַד עַתָּה bis jetzt = עַד כְּעַן (Ezr. 5, 16) mit الى الآنَ.[1]) Es ist auch nicht zu verkennen, dass eine solche Genesis dem Gebrauche des W. עֵת angemessener ist als die von עָדָה; denn nicht etwa der unbestimmte, möglicherweise inhaltlos verstreichende Zeitverlauf wird damit ausgedrückt, sondern eine eigenthümlich besonderte Zeit, deren Eintreten ein Ereigniss oder doch eine Veränderung, deren Dasein eine Zuständlichkeit oder Umständlichkeit mit sich bringt. עֵת entspricht durchaus dem griechischen καιρός, nicht χρόνος. Freilich ist richtig, dass die alte hebr. Sprache für den einfachen Zeitbegriff überhaupt kein anderes Wort besass, weshalb es allenfalls auch an Stellen seine Verwendung finden kann, wo es um die abstrakte Zeitdauer zu thun ist, wo demnach χρόνος am Platze wäre. Dass dies jedoch mit Verwischung seines eigentlichen Gepräges geschieht, tritt in vielen andern Redeweisen zu Tage. Es genüge vorläufig hinzuweisen auf die vielen Stellen, wo es (analog dem עִנתא in den obigen Beispielen) die Zeit einer Sache bedeutet, d. h. die Zeit, wo eine Sache einzutreten pflegt oder eintreten soll, wie die Geburten[2]) (Iob 39, 1 u. a.), die Reife der Früchte, die periodischen Regengüsse;[3]) ferner auf den spätern Gebrauch, עֵת für die Witterung zu setzen (Ezr. 10, 13). χρόνος konnte nicht leicht in diese Bedeutung übergehn,

---

[1]) Auch Pappenheim führt עת u. עֵן auf Eine Wurzel zurück, findet diese aber in dem blossen ע, welches die Bewegung (תנועה) ausdrücken, und wovon עת u. ען Modificationen sein sollen.

[2]) Richtig bemerkt Pappenheim, dass dieses עֵת einen Gegensatz, also eine qualitative Unterscheidung der Zeit in sich t age, dass dem עת ללדת (Koh. 3, 2) ein עת שלא ללדת entspreche.

[3]) Man vergl. dazu die Unterscheidung von χρόνος u. καιρός bei Severianus: Χρόνος μὲν μῆκός ἐστι, καιρὸς εὐκαιρία; ähnl. Cäsarius (*Quaest.* XXXV), welcher fortfährt: Οὐ γὰρ φαμέν· χρόνος ἐπέστη ἀμήτου ἢ τρυγήτου ἀλλὰ καιρὸς οὐδὲ χρόνος γῆμαι τὴν νεᾶνιν ἀλλὰ καιρός. Treffender Ammonius: Ὁ μὲν καιρὸς δηλοῖ ποιότητα, χρόνος δὲ ποσότητα.

καιρός dagegen bedeutet in der That im Neugriechischen das Wetter.[1]) Für eine solche qualitativ unterschiedene Zeit passt aber ein Name von ענה entgegentreten, da ja dieses nur von einer Zeit gesagt werden kann, welche, irgendwie sachlich qualificirt, von der vorhergehenden (und nachfolgenden) sich abhebt. Will man dagegen die Ableitung von עָדָה festhalten, so darf man wenigstens als Grundbedeutung von עֵת nicht die beständig vorübergehende, gleichmässig fortgehende, eintönig verstreichende Zeit sich denken, sondern es ist dann zunächst eine bestimmte Schrittbewegung der Zeit, durch welche ein gewisser Inhalt am Menschen vorübergeführt wird; dazu wäre das äthiop. ጊዜ፡ (*gîzê*) Zeit, und zwar bestimmte, günstige Zeit und dergl. von جاز, hebr. גּוּז (vgl. Ps. 90, 10 von der Zeit), syr. ܓܵܙ vorübergehen, zu vergleichen. Da indessen für עֵת noch eine dritte Erklärung Berücksichtigung verdient, werden wir auf das Wort zurückkommen.

Stärker noch als bei آن tritt die Verbindung der Zeit mit dem, was sie bringt, bei dem vielleicht auch lautlich verwandten حِينٌ (n. unitat. حِينَةٌ) auf. Dieses drückt die Zeit oder den Zeitpunkt aus, wo etwas in seiner Vollendung eintritt (vgl. das griech. ἀκμή); es kann daher in gutem und schlimmem Sinne gebraucht werden, besonders aber ist das letztere häufig; so bezeichnet الحَيْن mit einer Art Euphemismus geradezu den Tod, das Verderben, z. B. in den hundert Sprüchen Ali's (herausg. von Fleischer) Spr. 70: البغي سائق الى الحَيْن „der Uebermuth treibt in's Verderben", wo die arab. Paraphrase lautet: الى العطب والفناء. Auch حِين wird namentlich angewandt zur Bezeichnung des Endpunktes, wo das Leben des Menschen in der Welt sich vollendet. So Sure 2, 34 وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ, wozu Beiḍâwî: يريد به وقت الموت او القيامة, ähnl. 7, 23 u. ö.; häufiger

[1]) Vgl. Curtius, a. a. O. S. 108.

steht indessen in diesem Zusammenhang أَجَلٌ. Vergleiche auch für das Verhältniss von حين zu دَهْرٌ Sure 76, 1. Mit حين sinnverwandt ist endlich فَيْنَةٌ[1]) von فَانَ = جَاءَ, wie die Araber sagen. — Bei all diesen Wörtern ist zu beachten, wie eng die Vorstellung der Zeit mit der ihres Inhalts verflochten ist, ohne welche sie in dieser Weise gar nicht möglich wäre; die Quantität der Zeitdauer dagegen tritt hier ganz zurück hinter dem Eigenthümlichen, was mit der Zeit eintritt oder in ihr vorgeht.

Eine andere ebenfalls spezifisch semitische Modification der Bewegung zum Behuf der Zeitdarstellung zeigen die Benennungen der Zeit, welche von der Grundbedeutung des Treibens, Stossens ausgehen. Unter diesen sind zunächst zu erwähnen die von der Wurzel اب oder اف *movit, pepulit* abgeleiteten; vgl. die Verba أَبَّ, أَفَتَ, أَفِدَ, أَفِرَ, auch أَفَنَ[2]). Auf die Bedeutung treiben führt auch das N. أَبٌّ welches das sprossende Grün, die Wiese bezeichnet; ebenso finden sich Derivata von diesem Stamm in den übrigen Dialekten (s. Gesen. *Thesaurus* p. 4), namentlich solche, welche Benennungen vegetabilischer Produkte des treibenden Wachsthums sind. Uebertragen auf's geistige Gebiet ist أَبٌّ die Absicht als Moment oder Motiv, welches zu etwas treibt (vgl. الباعث das Motiv). Noch kräftiger zeigen die Grundbedeutung die Derivata von اف im Sinne von: gemüthlich beengt, verzagt sein. Von dieser Wurzel nun (nicht von ابن oder افن, wie die arab. Lexicographen angeben) stammt das Nomen إِبَّانٌ = إِفَّانٌ (mit den verw. Formen أَفَفٌ, إِفَّانٌ, تَئِفَّةٌ u.s.w.) in der Bedeutung Zeit, günstige Zeit. Nach dem angegebenen Ursprung kommt dieser Name wohl zunächst dem einzelnen Zeitmoment zu, welcher so

---

[1]) Ueber dessen Gebrauch als Gattungseigennamen für eine bestimmte Zeit s. Fleischer, Sitzungsberichte, 1866, S. 292.

[2]) Eig. zurücktreiben, daher schmälern, vermindern; s. Delitzsch' kürzern Comm. zu den Psalmen S. 539 und den umfänglicheren Bd. I S. 658 f.

heisst als der treibende, nachdrängende[1]), nachtretende, nachrückende, welcher dem vorhergehenden auf dem Fusse folgt (vgl. die R. A. جاء على افف ذلك, *venit statim post hoc*), daher dem rechten, für etwas passenden Moment. Dann heisst إبّان od. إفّان vermöge naheliegender Verschmelzung der einzelnen Momente: die Zeitfolge, d. h. die Zeit, wie sie aus solchen treibenden Momenten anwächst, die Zeit als Strom, welcher gleichsam aus unaufhörlich nachdrängenden Wogen gebildet wird[2]), in der Sprache der neuern Philosophie: die Zeit als Successionsreihe[3]) oder die Zeit nach dem Verhältniss ihrer einzelnen Theile zu einander, welches eben das der Folge ist.

Für das Hebräische nun wäre diese Gruppe besonders von Bedeutung, wenn das dem spätesten (nachexilischen) Hebraismus angehörige זְמָן analog zu erklären wäre. Dieses Wort kennen alle Dialekte des Semitismus; es ist daher seine Ableitung nicht anderswo zu suchen[4]). Schauen wir uns aber in diesem Sprachgebiet nach einem physischen Begriff um, welcher zu Grunde liegen könnte, so bietet das arab. زَبَنَ stossen einen solchen, welcher mit dem eben besprochenen gleichartig ist.[5]) زَبَنَ[6]) wäre dann gleich زَمَنَ (wie im Syr. ܐܨܒ und ܐܨܡ aus Einer Grundform entstanden sind), woher زَمَنٌ, häufiger زَمَانٌ, welche beiden Formen nach Angabe der arab. Sprachkundigen ganz gleichbedeutend

---

1) Vgl. das französ. *instant* Augenblick, von *instare*.

2) Vgl. أَباب, أُباب Fluth; äthiop. አባዊ፡ (*abāwî*) der Nilstrom.

3) Leibnitz, *Opera philosophica* ed. Erdmann p. 752.

4) Vgl. Ewald in den Götting. Gel. Anz. 1858. S. 97 ff.

5) Wie Prof. Fleischer mir mittheilte, sieht er darin wirklich den Ursprung des Wortes.

6) Ableitungen davon sind زَبُون eig. stössig, زِبْنِيَة Plur. زبانية in ähnl. Bed.: die ungehorsamen Menschen und Geister, aber auch die Engel, welche das Höllenfeuer bewachen und die daraus Entrinnenwollenden zurückstossen; endlich auch verschiedene Polizei- und Militärbeamte, welche die Unruhigen gleichsam in die Reihe zurückstossen, u. a.

sind, und sowohl eine lange als eine kurze Zeit bezeichnen können[1]). Dazu gehört das *n. unit.* زَمَنَةٌ eine Zeit (z. B. eine Zeit her, زَمَنَةٌ مُنْذُ), das Diminut. زُمَيْنٌ, ferner زَمِنٌ eig. chronisch, dann besonders paralytisch Kranker. Die Genesis der Bedeutung Zeit wäre bei dieser Ableitung analog der bei إِبَّانٌ besprochenen zu denken. Jeder neue Moment ist ein Nachstoss oder auch Vorstoss[2]); die Zeit hiesse also زَمَانٌ als die in sachten aber unaufhörlichen Stössen sich bewegende, als die pulsirende. Der Charakter indessen, welcher dem Wort im Aramäischen, wo es besonders heimisch ist, anhaftet, lässt weniger eine Grundbedeutung vermuthen, welche die Bewegung, als vielmehr eine solche, welche deren Sistirung oder Fixirung ausdrückt. Wir werden daher noch unter einer anderen Kategorie von Benennungen der Zeit davon zu reden haben.

Näher als die bisher besprochenen berühren sich mit unsrer Anschauungs- und Redeweise diejenigen Beispiele, wo die quantitative Dauer einer Zeit angezeigt wird durch die Art der Bewegung, welche zum Vehikel ihrer Darstellung gewählt worden. Diese Fälle sind zahlreich. Wenn z. B. der Bewegung freier Lauf gelassen wird, dass sie sich ungehindert ausdehnen kann, erweckt dies leicht die Vorstellung einer längern Zeitdauer. Zwei Wurzeln, welche die ungehemmte Bewegung ausdrücken und auf die Zeit angewendet werden, sind z. B. عتك und ملا. Von عَتَكَ nämlich und dem nahe verwandten عَتَقَ ist der Grundbegriff: sich frei von der Stelle bewegen, fortrücken, vorrücken, *avancer;* daher denn עָתַק, ܥܬܩ *aetate provectus est,* vgl. עַתִּיק, welches eine lange, einheitlich, nicht abgebrochen vorrückende Zeitdauer in sich schliesst. Aber auch als Name der Zeit selber kommt das

1) Im Gegensatz zu وَقْتٌ ist es allerdings eine längere Zeit, s. De Sacy, *Chrestom. Arabe* I, p. 409 (2 *éd.*).

2) Letzteres würde weniger auf die Vorstellung der Zeitfolge als die der anschwellenden, anwachsenden Zeit führen (vgl. franz. *pousser*).

arab. عَتَكٌ vor; der Ḳâmûs bemerkt, es stehe für عَاتِكٌ (Abstractum wie häufig statt des Concretums) — richtig, denn die Zeit gilt der naiven Weltbetrachtung nicht als blosse Bewegung, überhaupt nicht als blosses Accidens, sondern als etwas Substanzielles, von welchem die Bewegung als vornehmstes Merkmal sich prädiziren lässt. Aehnlich ist bei den besonders für längere Zeiträume gesetzten Ww. مَلًا, مَلْوَةٌ, مُلْوَةٌ, مِلَاوَةٌ (Adj. مَلِيٌّ *diuturnus*, Form II: lange, ausgedehnte Frist geben, ähnlich wie مَتَّعَ) das Moment des sich lange Hinziehens der Dauer angedeutet in dem Grundwort: ملا = in freien, grossen Schritten sich fortbewegen. Wird also der Bewegung Raum gegeben, so bildet sie eine ausgedehnte Zeit ab.

Dagegen wirkt die Beschleunigung der Bewegung naturgemäss verkürzend auf die Zeitvorstellung. Als Beispiel dafür führen wir zunächst an das aramaisirende שָׁעָה, welches wir nach Hitzig (zu Dan. 3, 6) von سَعَى ableiten[1]); dieses Verbum, seiner Bedeutung nach nicht sehr verschieden von ملا, bezeichnet wie dieses ein intensives Gehen, Laufen, welches aber hier in Betracht kommt als ein eiliges, hastiges, wie es auch in andern Sprachen gern auf eine kurze, rasch entfliehende Zeit angewendet wird[2]). Die im Chald. Syr. Arab. Aethiop. herrschende Bedeutung von שׁעה ist allerdings eine bestimmtere. Es bez. die Stunde, welche aber eben als der zwölfte Theil des Tages und der Nacht lange das kürzeste Zeitmass gewesen ist[3]). Auch steht שׁעה, wo

1) Nach Gesen. u. den Meisten gehört es zu שָׁעָה blicken. Dann entspräche es recht eigentlich dem deutschen „Augenblick“, dem sanscr. *kšaṇa* für *îkšaṇu*, und wäre an die sofort zu behandelnden Wörter רֶגַע, פֶּתַע anzuschliessen. Nach Andern ist die Wurzel: ושע, وسع weit sein, in welchem Fall es wie مُدَّةٌ eine ganz unbestimmte Zeitdauer, ein beliebiges *spatium temporis* ausdrücken würde.

2) Vgl. das latein. *ruit hora*.

3) Vgl. für das deutsche *stunt, stunta* (eig. Augenblick) Grimm, deutsche Grammatik, III, 231.

es sich nicht um eine astronomisch gemessene Stunde handelt, für eine recht kurze Zeit. In den Targum ersetzt es gewöhnlich das hebr. רֶגַע. Im Buch Daniel findet es sich mehrmals in der Verbindung בַּהּ שַׁעֲתָא im Sinne von augenblicklich[1]), sofort[2]). Es entspricht ganz dem syr. ܒܗ̇ ܒܫܥܬܐ. Zu vergleichen ist auch das arab. من ساعتى, *extemplo*. Namentlich dient das Wort mit demonstrativem Zusatz zur Bezeichnung des gegenwärtigen Moments. So chald. הַשְׁתָּא aus הָא שַׁעְתָּא = jetzt, soeben; gleichfalls im syr. ܗܫܐ, ܗܫ und vulgärarab. إسّا für الساعة (ital. *ora*, franz. *or*) jetzt; لسّا für للسّاعة (ital. *ancora*, franz. *encore*) *adhuc*.[3])
Im Arabischen finden wir سَاعَةٌ (seltnere Form سِعْوَةٌ) zuweilen mit der Tendenz, die damit gemeinte Zeit als möglichst kurz erscheinen zu lassen; wir erinnern an die koran. Phrase: لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً „nicht um eine Stunde können sie (den Termin) hinausschieben“ z. B. Sure 7, 32, wo Beiḍâwî umschreibt: لا—اقصرَ وقت. Vgl. ferner die Sprichwörter[4]): يعمل النّمّام فى ساعة فتنة اشهر „der Ohrenbläser stiftet in einer Stunde Unfrieden für mehrere Monate“ und: جولة الباطل ساعة وجولة الحقّ الى الساعة „der Irrthum waltet eine Stunde, die Wahrheit ewig“ (vgl. Prov. 12, 19). الساعة heisst nämlich hier wie durchgängig im Koran die Stunde κατ' ἐξοχήν, d. i. die Stunde der Auferstehung. Beiḍ. erklärt الساعة S. 30, 54: القيامة سمّيت بها لانّها تقوم فى آخر ساعة من ساعات الدنيا او لانّها تقع بغتة Die Bedeutung „Stunde“ konnte endlich leicht in die der jeweiligen, bald

---

1) Ganz ebenso mhd. *ze stunde* (*momento, statim*), *sâ zestunde Trist.* 3696; *sâ zestunt Gudr.* 1160; *Trist.* 1136; s. Grimm, deutsche Grammatik III, 148.

2) Die Augenblicklichkeit wird dabei noch mehr urgirt als in dem daneben gebrauchten בַּהּ זִמְנָא.

3) S. Fleischer, Hallische Literaturzeitung, Ergänzungsblätter 1838 S. 161.

4) Zerstreute Perlen (herausg. von Fleischer) Nr. 274 u. 47.

so bald anders gearteten Zeit übergehen, wie wir es in der talmud. Sprache finden. So galt nach einem Grundsatze des traditionellen Gesetzes das *Bêth Dîn* für befugt, mosaische Gesetze zu suspendiren שהשעה צריכה לכך, wenn die Zeit es so verlangte.[1]) Ferner *Berachoth* 64[a]:

כל הדוחק את השעה שעה דוחקתו
וכל הנדחה מפני השעה שעה נדחת מפניו

Wer die Zeit stösst, den stösst die Zeit;
Wer sich aber vor ihr drückt, vor dem drückt sie sich.

Gehen wir weiter, so lässt sich die Schnelligkeit bis zu einem höchsten Grade steigern: der schleunigsten Bewegung entspricht die kürzeste Zeitdauer. Es ist eine auch in den abendländischen Sprachen häufige Metapher, dass solche Thätigkeiten, die eine möglichst rasche Bewegung mit sich bringen, das plötzliche Eintreten von etwas oder die denkbar kürzeste Zeitdauer versinnbilden. Alle diese Sprachen haben dazu meistentheils die geschwindesten Thätigkeiten der Glieder des menschlichen Leibes entlehnt.[2]) Hebräische Wörter dieser Art sind רֶגַע und פֶּתַע. Das Verbum רָגַע weist auf dieselbe Wurzel zurück wie رجف, רגז, רגש u. s. w., welche alle ein heftiges Bewegtsein oder Erregtsein ausdrücken. Schon Alb. Schultens (*Orig. Hebr.* L. I, c. 10) identificirt dieses רָגַע richtig mit رَجَعَ (bes. VIII) *tremulo motu agitari*, welches vom Zucken des Blitzes, vom Hin- und Hergehen des Wagezüngleins und dergl. gebraucht wird.[3]) Im Hebr. hat das Wort als Transitivum die Bed. erschüttern, erregen, in Zitterbewegung versetzen[4]), z. B. das Meer Jes. 51, 15 LXX

---

[1]) Philippsons Israelitische Religionslehre, Abth. I S. 93.

[2]) Beispiele aus den germanischen Sprachen s. Grimm, deutsche Gramm. III, 129 und besonders bei Tobler in Lazarus' u. Steinthals Zeitschrift V, S. 311. 320 ff.

[3]) Vgl. auch رَجَّعَ von dem Wagebalken und der Wage selbst: wippen, ausschlagen.

[4]) S. Delitzsch zu Jesaja S. 516 u. 521; zu Iob S. 308.

ταράσσειν; Iob 26, 12. Das Niph. und Hiph. haben abgesehen von drei gleich zu erwähnenden Stellen eine davon unabhängige Bedeutung, und sind auf رَجَعَ (zurückkehren) zurückzuführen. Die intransitive Bedeutung von רגע (*commoveri, tremere*) findet sich vielleicht Iob 7, 5 (meine Haut schauert). Die Segolatform רֶגַע, in *pausa* רָגַע, bed. also eig. *vibramen,* wie Schultens richtig angibt. Wie er kann man auch das latein. *„momentum“* vergleichen; nur ist רֶגַע eine heftige Bewegung oder Erschütterung. Eher lässt sich daher das arab. هَبَّة danebenstellen (von هَبَّ *commotus fuit,* auch vom Schwert: zucken), welches ebenfalls einen kurzen Moment, gleichsam Einen Streich bezeichnet; nicht minder خَطْرَة Augenblick, kürzeste Zeit[1]) (von خَطَرَ *vibravit*), gleichsam Eine Zuckung; auch دَفْعَة eigentlich Ein Stoss[2]). Bei רֶגַע hat indessen wohl noch eine bestimmtere leibliche Bewegung das Mittelglied gebildet, wie man es denn gewöhnlich erklärt als *ictus* oder *nictus oculi*[3]). Damit stimmt ganz überein das syr. ܡܫܘܪܦܐ, gleichbedeutend mit רֶגַע, von ܛܪܦ=طَرَفَ schlagen, aber auch die Augen niederschlagen, mit den Augen winken (طَرْفَة). Auch so ist übrigens רֶגַע nicht ganz gleich dem deutschen „Augenblick“. In רֶגַע liegt von Haus aus etwas Gewaltsames; es bezeichnet das Auf- oder Niederschlagen der Augenlider, daher die äusserst kurze Zeit, die dazu nöthig ist.[4]) — Prov. 12, 19 haben wir den verbalen Ausdruck וְעַד־אַרְגִּיעָה (Gegensatz לָעַד). Dafür könnte es

1) S. Freytag, *Lex. Ar.*: ما كان مدتهم الا خطرة

2) Vgl. französ. *tout-à-coup* u. ähnl.

3) Vgl. äthiop. ቀጽበት፡ (*ḳesbat*) eig. *nutus*, daher Augenblick u. das mit כְּרֶגַע gleichbedeutende nachbiblische כְּהֶרֶף עַיִן von רפה, also eig. das Sinkenlassen der Augenlider ausdrückend, ebenso das neutestamentliche ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ 1 Cor. 15, 52 von ῥιπή, Wurf, Schwung.

4) Abulwalid will den Begriff der kürzesten Zeit dadurch gewinnen, dass er aus der Bed. sich zusammenziehen, welche auch Andere dem רגע (= رجع) beilegen, die Bed. *tenuis fuit* ableitet; daher sei רֶגַע اقل ما يكون من الزمان wie das arab. دقيقة, s. darüber Gesen. *Thesaur.* p. 1264.

ganz so gut heissen וְעַד־רֶגַע (vgl. Iob 20, 5). Die Art und Weise wie Jer. 49, 19. 50, 44 diese Verbalform uns entgegentritt, lässt vermuthen, dass es ähnlich wie Iob 7, 19 „bis ich meinen Speichel schlucke" eine dem Volksmund geläufige Redensart war. Die erste Person steht dabei ähnlich wie in من ساعتى. Diese Hiphilform nun ist nicht ein abstraktes Denominativum: einen Augenblick zubringen, warten und dergl.; sondern sie hat noch die sinnliche Grundbedeutung, also: bis ich mich rege, schüttle, oder besser: in so kurzer Zeit als ich zum Aufschlagen der Augen brauche.[1])

Aus dem Gesagten ergibt sich einfach die Gebrauchsweise von רֶגַע. Es bezeichnet gleichsam einen einzelnen Pulsschlag der Zeit, d. h. ein Zeitatom, und wird daher erstens gesetzt für das Minimum einer Zeitdauer, welches den Namen Dauer eigentlich gar nicht verdient. So Ex. 33, 5 רֶגַע אֶחָד eine kürzeste Zeit (Zeiteinheit); Ps. 30, 6 רֶגַע ein verschwindend kurzer Augenblick im Gegensatz zur Dauer eines ganzen Lebens (s. Hupfeld zu d. St.); Iob 20, 5 עֲדֵי־רָגַע, so lang ein רגע währt, parallel mit מִקָּרוֹב, eine kurze Spanne Zeit; כִּמְעַט־רֶגַע Jes. 26, 20 und öfter. Zweitens bez. רֶגַע das schlagartige, blitzschnelle Eintreffen eines Ereignisses, besonders einer Katastrophe: Thren. 4, 6 כְּמוֹ־רָגַע von der plötzlichen Zerstörung Sodoms; ähnlich כְּרָגַע Num. 16, 21, aber auch accusativisch ohne Präposition, z. B. Jer. 4, 20 parallel פִּתְאֹם. Jes. 47, 9. Ps. 6, 10. Meistens wird mit dem Worte der jähe, gewaltsam schnelle Untergang der Gottlosen ausgemalt, Iob 21, 13 dagegen ein plötzlich überraschender, leichter Tod. לִרְגָעִים mit zeitlichem לְ und prägnantem Plural[2]): in Augenblicken, d. h. so, dass kein einziger Augenblick, kein Minimum der Zeit ausgesetzt wird.

---

[1]) So auch A. Schultens: *usque dum nictem = oculis vibrem.* Ewald: „bis ich die augen bewege." Zu der jeremianischen Doppelstelle vergleiche das *„veni, vidi, vici."*

[2]) Vgl. לִבְקָרִים (Ewald, Ausführl. Lehrbuch der hebr. Sprache § 217 d).

Ein Doppelgänger dieses רֶגַע ist nach seiner Herkunft, Form und Bedeutung das Nomen פֶּתַע vom Verbum פתע (so nur im Samaritan. gebräuchlich) = פתח öffnen, hier aber speziell die Augen öffnen, aufschlagen, woraus sich nach Analogie des eben besprochenen Wortes die temporale Bedeutung von selbst ergibt: es bezeichnet den kaum wahrnehmbaren Zeitpunkt (στιγμή LXX Jes. 29, 5), während dessen man die Augen aufschlägt. Auch dieses Wort deckt sich nicht ganz mit unserm „Augenblick", dem es indessen näher kommt. Als adverbialer Accus. und mit Präpositionen wird פֶּתַע und das davon abgeleitete Adverbium פִּתְאֹם für פִּתְעֹם[1]) ebenso wie רֶגַע zum Ausdruck der Plötzlichkeit gebraucht. An manchen Stellen sind diese Wörter ganz synonym mit רֶגַע; indessen zeigt sich doch eine in ihrer Abkunft begründete feine Differenz in der Vorstellung. רֶגַע ist mehr die reissende, gewaltthätige, stürmische Schnelligkeit, mit welcher sich etwas vollzieht; פֶּתַע deutet an, dass etwas leise überraschend, unbemerkt eintrifft, wie man die Augen aufschlägt, schon da ist. Diese Vorstellung einer unversehens eintretenden Ueberraschung zeigt sich u. a. Koh. 9, 12 bei der Vergleichung mit den Fischen und Vögeln, welche nichts merken, bis sie „mit Einem Male" sich gefangen finden; ebenso Prov. 7, 22 bei dem den Lockungen zuhörenden Jüngling, welcher der Buhlerin nachläuft, ehe er sich's versieht, d. h. indem er sich plötzlich [2]) nicht mehr in seiner Gewalt hat. Vgl. auch Jes. 47, 11, wo ein nicht vorhergesehenes Unglück gedroht, und Num. 6, 9, wo von einem unvorhergesehenen Todesfall die Rede ist. Am deutlichsten tritt dieser Zug des Nichtvoraussehens Num. 35, 22 hervor, wo פִּתְאֹם geradezu s. v. a. unvorsätzlich, unabsichtlich. פֶּתַע und פִּתְאֹם werden auch zur Verstärkung neben einander gestellt: „urplötzlich."

Im Gegensatz zu diesen Benennungen, welche mit Zuhülfenahme einer schnell vorübergehenden Bewegung die Zeit als kurze

---

1) Böttcher § 279. Ewald § 204 b.

2) κεπφωθεὶς LXX dem Sinn nach richtig.

kennzeichnen, stehen die Namen der eigentlichen Zeitdauer, welche einer sichtbar anhaltenden, konstanten Bewegung ihren Ursprung verdanken. Von der letztern Art waren schon die Ausdrücke, welche das weite Ausgreifen oder Vordringen aussagen. Namentlich aber wird die länger andauernde, verweilende Zeit durch eine besondere Richtung, nämlich das Umbiegen oder kreisförmige Wiederkehren dargestellt.

Das erste hebr. Nomen, welches hier anzuführen, ist das nach und nach ganz zum Adverbium gewordene עוֹד. Da עוּד, عَادَ = umbiegen, zurückkehren[1]), zeigt עוֹד eigentlich die Rückkehr von etwas, seine Wiederholung an; daher steht es für *iterum* wie syr. ܥܘܕ chald. תּוּב (תּוֹ). Dieser Begriff der Wiederholung aber geht in den der Fortdauer über[2]). Wie wir von einer Thätigkeit oder einem Zustande sagen, dass sie „anhalten"[3]) statt mit der Zeitbewegung „vorüberzugehen", so liegt dem semitischen Sprachgebrauch die Anschauung zu Grunde, dass ein inhaltlich bestimmter[4]) Zeitmoment zurückkehrt, statt zu entschwinden. Wie im Hebr. und Chald. findet dieser Stamm im Aethiop. temporale Anwendung. Und im Arab. zeigt sich darin wenigstens deutlich der Uebergang von der Iteration zur Continuität, von der Wieder-

---

1) Daher auch أَعَادَ (IV) הֵעִיד eig. wiederholen; daher wiederholt, nachdrücklich, feierlich sagen, bezeugen. Vgl. Gesen. *Thesaur.*, Böttcher § 912, 40.

2) Dieser Uebergang ist jedenfalls natürlicher als die Spaltung des Wortes, welche Dietrich (in Gesen. Lexikon) vorschlägt, wonach es in der Bed. *iterum* auf עוּד wenden, in der Bed. Dauer aber von einem angeblichen עוּד festsein abzuleiten wäre.

3) Man vergleiche das mit עוֹד sich berührende englische *still* (althd. *stullan*, anhalten, zögern, verweilen) = noch, aber oft mit adversativer Tendenz, indem die Vorstellung des Anhaltens, Einhaltens in die des Beschränktseins übergeht. Etwas Aehnliches findet bei עוֹד statt.

4) Auch hier wieder bemerke man die schlechthinige Bedingtheit der Zeitvorstellung durch ihren Inhalt. Das Geschehniss oder der Zustand kehrt wieder, verharrt und erzeugt so die Vorstellung der Dauer.

holung zum habituellen Zustand. عاد bedeutet nämlich zurückkehren zu etwas, es wiederholen, zur ständigen Gewohnheit (عادة) machen. Auch das damit verwandte عهد ist eigentlich s. v. a. zurückkehren, dann eine Sache sorgfältig üben, pflegen (so besonders Form V), عَهْدٌ eigentlich Gegenstand des Zurückkehrens, d. h. der beständigen, sorgfältigen Beobachtung, daher = Bündniss, Vertrag. — So bed. die Partikel עוֹד eigentlich: „Fortdauer[1]) von .... (Ewald, §. 209 c.), daher = noch, auf die Gegenwart bezogen: *adhuc,* noch jetzt, noch immer, negativ לֹא עוֹד eig. nicht wieder, daher: nicht mehr; es kann aber auch eine Zeitdauer bezeichnen, deren Hinausgehen über die Gegenwart man voraussieht, so z. B. בְּעוֹדִי Ps. 104, 33: bei meinem Fortdauern = so lang ich noch lebe. Iob. 27, 3 כָּל־עוֹד נִשְׁמָתִי בִי die ganze Dauer, da noch Athem in mir ist = so lang noch . . . Steht hingegen עוֹד in Beziehung auf etwas, was noch gar nicht vorhanden, noch nicht eingetreten ist, so bezeichnet es das Andauern des Ausbleibens. So lange etwas verzieht, hält es gleichsam zurück, statt mit der Zeitbewegung einzutreten. So 1 Sam. 18, 8 וְעוֹד לוֹ אַךְ הַמְּלוּכָה „Im Rückstand ist für ihn nur noch das Königthum," d. h. es fehlt ihm nur noch dieses, wo die auffallende Ellipse[2]) verschwindet, wenn man עוֹד zu seiner vollen Bedeutung kommen lässt; ebenso Hab. 2, 3. Dan. 11, 35: „Verzögerung (findet statt) bis auf die bestimmte Zeit." — Endlich gibt es Stellen, wo עוֹד nicht eine Zeitdauer sondern das Dauern oder Verharren von etwas ausdrückt, so

---

1) Dass übrigens das Wort identisch sei mit dem altarab. عَوْضُ (Ewald § 337 c. Anm. 2), ist nicht annehmbar. Letzteres, abgesehen vom mytholog. Gebrauch, nur mit Negation und zwar meist von der Zukunft vorkommende Wort scheint eigentlich die Zeit zu bedeuten. Der Kâmûs, welcher es so erklärt, gibt zugleich die Grundbedeutung von عاض: hinten stehen, zur Ablösung nachrücken (wie خَلَفَ). Diese Ableitung ist beachtenswerth, da sie sowohl mit sonstigen arab. Auffassungen der Zeit als mit dem Sinn des häufigen تَعْوِيض umtauschen (eig. also ersetzen) harmonirt.

2) Vgl. Ewald § 299 a.

Gen. 46, 29: וַיֵּבְךְּ עַל־צַוָּארָיו עוֹד, er weinte anhaltend = hörte lange nicht auf zu weinen, vgl. Ruth 1, 14; und wahrscheinlich ebenso („fortwährend", „ununterbrochen") Ps. 84, 5, wo die alten Uebersetzer und Rabbinen es sogar einem לְעוֹלָם gleich setzen.

An Bestimmtheit gewinnt der Begriff der Zeitdauer dadurch, dass die Benennung desselben, statt von bloss rückgängiger oder reflektirender Bewegung von der Kreiswendung hergenommen wird, welche, regelmässig sich vollziehend, zu einem geschlossenen Ganzen sich abrundet. Gerade diese Art von Zeitnamen ist in den verschiedensten Sprachen stark vertreten, indem theils ein einzelner Zeitraum, theils die Zeit an sich als Cyclus angesehen wird. Der Grund dieser Anschauung ist, wie aus der Untersuchung der betreffenden Wörter erhellt, darin zu suchen, dass diejenigen Erscheinungen, an deren stetiger Veränderung oder Bewegung der Lauf der Zeit wahrgenommen und gemessen wurde, selber einen Kreislauf darstellen. Von ihnen ist die Vorstellung der Kreisbewegung auf die entsprechende Zeit übertragen worden. Die Gestirne nämlich, welche um ihrer allen Menschen in die Augen fallenden und dabei höchst regelmässigen Bewegung willen von jeher zur Orientirung in der Zeit benutzt wurden, bewegen sich in kreisförmigen Bahnen, wie der Augenschein lehrt. Schon in dem Zeitraum von 24 Stunden, welcher sich als einheitliches Zeitmass den Menschen aufdrängt, vollzieht sich offenbar ein solcher Umschwung der Gestirne. Deshalb heisst der Lauf, welchen die Sonne täglich am Himmel beschreibt[1]), مَدَارٌ im Arab., תְּקוּפָה im Hebr. (Ps. 19, 7) von נָקַף, verw. mit נָקַף, Wurzel קָף umkreisen.

In grösserem Maassstab aber als der Tag bildet das Jahr einen Cyclus, indem durch die sich gleichbleibende Aufeinander-

[1]) Vgl. die Essays von M. Müller II S. 147 der deutschen Uebers., wonach bei den alten Indern die Tage als Herde der Sonne dargestellt zu werden pflegen, so zwar, dass das Kommen und Gehen eines jeden Tages mit dem Einherschreiten einer Kuh verglichen wird, welche des Morgens ihren Stall verlässt, die himmlischen Weiden auf dem angewiesenen Pfade durchschreitet, und Abends zu ihrem Stalle zurückkehrt.

folge von Erscheinungen (Jahreszeiten), aus welchen es zusammengesetzt ist, unwillkürlich die Vorstellung einer Runde, eines Kreislaufes wachgerufen wird.[1]) So heisst denn der Ablauf des Jahres תְּקוּפַת הַשָּׁנָה Ex. 34, 22. 2 Chr. 24, 28, wie von bestimmten, jährlich wiederkehrenden Tagen gesagt wird, dass sie „kreisen" Jes. 29, 1.[2]) Auch der Name des Jahres selbst drückt oft diese Kreisbewegung aus. Zweifelhaft ist dies beim griech. ἐνιαυτός, da dessen Herkunft überhaupt noch nicht sicher (Curtius a. a. O. S. 196). Aber auch κύκλος steht bisweilen geradezu für Jahr, und bei *annus* wird die Grundbedeutung Ring oder Kranz durch das Diminut. *annulus* oder *anulus* wahrscheinlich gemacht[3]). Einen deutlichen Fall dieser Art bietet das arab. حَوْلٌ von حال sich wenden (= חול sich winden), ein altes Wort für Jahr; so im Koran حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ, zwei volle Jahre lang. حَوْلٌ bezeichnet also den vollständigen Kreis, welcher durch die Wendungen oder Wandlungen und daraus resultirenden Zustände (احوال vgl. אוֹדוֹת), die sich in dieser Zeit eines Jahres an einander reihen, gebildet wird.

Einen weitern Kreislauf stellt das Menschenleben dar. Ein solcher beginnt mit jeder Generation, welche von der Jugend bis zum Greisenalter gleichsam die Jahreszeiten des menschlichen

---

1) Es ist kaum nöthig an das latein. *vertente anno* zu erinnern und an das homerische περιπλομένου ἐνιαυτοῦ z. B. Od. 11, 248: im umkreisenden Jahr = innerhalb eines Jahres; περιπλομένων ἐνιαυτῶν, während die Jahre umlaufen. Auch die Jahre an sich heissen Il. 23, 833 περιπλόμενοι als die in steter Kreisbewegung laufenden (rollenden). Ebenso wird περιτέλλεσθαι sich im Kreislauf vollenden, ablaufen, mit ἔτος verbunden. Im Aethiop. heisst dieser Kreislauf (des Jahres) ዐውድ፡ (עוד).

2) Nach Böttcher (Proben A. T. licher Schrifterkl. S. 83 ff.) würde auch כָּעֵת חַיָּה hier zu nennen sein, von חיה, חוה, sich krümmen, also: „wie die Zeit umkreist ist" = über's Jahr. Doch ist diese Redensart wahrscheinlich aus חיה in der Bed. *reviviscere* zu erklären.

3) Fick a. a. O. S. 418 nimmt an, *annus* stehe für *acnus*, und sei wie *ânus*, *annulus* Ring zu sanscr. *akna* gebogen, Part. Perf. Pass. von indog. *ak* sanscr. *ac*, *anc* biegen, zu stellen.

Lebens durchmacht. Eine solche Zeitdauer[1]), in welcher dieser Umlauf sich vollendet, heisst daher ebenfalls Kreis, wie das hebr Wort דּוֹר zeigt. Dieses kommt von דור[2]) sich im Kreise bewegen. ist demnach eins mit دَوْرٌ (n. unit. دَوْرَةٌ) Kreislauf. Also ist דּוֹר, chald. דָּר nicht „*quasi terminus temporis, quo homines simul in hac vita et mundo habitant, a* דּוּר *habitare*" (Buxtorf)[3]), auch nicht „Menschen- und Zeitschicht von דּוּר schichten (Böttcher), sondern es bezeichnet den kreisförmig sich abschliessenden Zeitverlauf, in welchem ein Menschengeschlecht seine Entwicklung vollendet[4]). Aus diesem Grundbegriff ergibt sich mit Leichtigkeit der zwiefache Gebrauch, den das Wort im Hebr. Chald. und Syr. hat, wonach es einerseits mehr temporal das Zeitalter bezeichnet, anderseits das einem solchen angehörige Menschengeschlecht. Diese beiden verschwisterten Bedeutungen sind in vielen Fällen gar nicht zu trennen. Die temporale Bedeutung tritt z. B. hervor, wo eine unabsehbare Reihe von Generationen oder

---

1) Griech. αἰών, genauer γενεά; lat. *saeculum.* Zwischen den beiden letztern unterscheidet Censorinus (*De die natali c.* 17 s.): *Saeculum* [*quod quidam lustrum aut annum magnum vocant c.* 16] *est spatium vitae humanae longissimum partu et morte definitum, quare qui annos triginta saeculum putarunt, multum videntur errasse*; *hoc enim tempus genean vocari Heraclitus auctor est, quia orbis aetatis in eo sit spatio*; *orbem autem vocat aetatis, dum natura ab sementi humana ad sementim revertitur etc.*

2) Siehe über diese zahlreiche Wortsippe Ethé, Schlafgemach der Phantasie II, S. 86 ff.

3) Aehnlich schon Kimchi im *Sepher Haschoraschim*: כל ימי אשר האדם דר בעולם הוא דור

4) Sein Ende findet dieser Zeitraum dadurch, dass eine neue Generation in den selben Kreislauf eintritt, daher der numerische Betrag des דור bei chronologischen Angaben nicht etwa 70 oder 80 Jahre (die längste Lebensdauer nach Ps. 90, 10), sondern 40 Jahre ist. Damit hängt es zusammen, dass die Hebräer ihre Geschichte in Perioden von je 40 Jahren einzutheilen lieben. Vgl. Bertheau, Buch der Richter S. XVI ff. Fürst, Geschichte d. bibl. Literatur I, 351 f; II, 3 ff. — S. aber auch Ewald, Geschichte des Volkes Israel II, S. 521 ff. (3. Ausg.).

Perioden menschlichen Lebens *(aetates)* zum Ausdruck der unendlichen Zeit gemacht wird. So z. B. Ps. 89, 2. 5 לדור וָדור parall. עולם; ebenso לדור דורים Jes. 51, 8 u. ä. wie syr. ܠܕܳܪ ܕܳܪ̈ܝܢ (s. darüber weiter unten). Die concrete Bedeutung: Gesammtheit der zu einer Zeit lebenden Menschen, Zeitgenossenschaft, welche von einem solchen Ring an der Kette der Zeit umspannt wird, findet sich z. B. Ex. 1, 6 וימת יוסף וכל אחיו וְכֹל־הַדּוֹר הַהוּא, das ganze damalige Geschlecht starb aus. Diese persönliche Bedeutung macht sich besonders bemerklich, wo eine Generation nicht bloss nach ihrer äussern Zusammengehörigkeit, sondern noch mehr nach ihrer ethischen Gleichartigkeit in Betracht kommt (vgl. γενεά). So z. B. Deut. 32, 5. 20. Ps. 12, 8, wo über eine moralisch verkehrte Generation geklagt wird. Es kann sogar das temporale Moment darüber ganz fallen gelassen werden, wie z. B. Prov. 30, 11—14 „Es gibt ein Geschlecht" = eine Menschenklasse, eine Art oder Gattung von Menschen [1]).

Beinahe deckt sich mit דּוֹר das Wort גִּיל vom Verbum גּוּל, גִּיל (vgl. חוּל) sich im Kreise drehen, meist in freudigem Affekt: *exultavit.* Das Subst. גִּיל kommt biblisch nur Dan. 1, 10 vor, in einer Bedeutung, welche freilich bei דור nicht nachweisbar, nämlich Altersgenossenschaft, Altersklasse: הַיְלָדִים אֲשֶׁר כְּגִילְכֶם euere Altersgenossen [2]), wie talmud. בֶּן־גִּילִי mein Altersgenosse [3]). Dass diese Bedeutung jedoch nur eine Spezialisirung der Bed. „Zeitgenossenschaft" ist, zeigt das samaritan. גיל *(aetas)*, welches für דור gebraucht wird. Das arab. جِيل (vgl. جول *circumivit*) bed. nach dem Ḳâmûs gewöhnlich *agmen hominum* (Kreis, Gruppe von Menschen); es weist aber auch die Bedeutung Zeitgenossenschaft auf, wonach جِيلك = اهل عصرك Plur. أَجْيَال *generationes.* [4])

---

1) S. zu דור auch Delitzsch' Comm. zu Jesaja S. 545.

2) Ungenau Kimchi כדמותכם.

3) Z. B. *Baba mezîa* 27[b], wo Raschi es erklärt: der unter gleicher Constellation (בְּמַזָּל אֶחָד) Geborene.

4) S. darüber Gesenius' *Thesaur.* unter גיל, wo auch bemerkt wird,

Gleichwie nun das Menschenleben in Hinsicht auf das Alter einen beständigen Kreislauf zeigt, indem eine Generation die Bahn betritt, während eine andere sie durchlaufen hat, so stellen auch andere in der Zeit sich vollziehende Entwicklungen einen kreisartigen Wechsel dar. Die Zustände und Begebenheiten wiederholen sich in der Welt mit mehr oder weniger Regelmässigkeit. Namentlich das Glück „dreht sich im Kreise, es kommt und geht vorbei." So haben wir von jener selben Wurzel דור دور s. wenden, drehen, das Nomen دايِرَة Pl. دَوايِر (دايِرٌ rund) in der Bed. Umlauf oder, wie wir sagen, Umschwung des Glücks, Glückswechsel, bes. *in malam partem*, so im Koran 5, 57. 9, 99 u. a. Zu letzterer Stelle vgl. Beiḍâwî: والدايِرة فى الاصل مصدر او اسم فاعل من دار يدور وسُمِّىَ به عُقْبَة الزمان Es liegt auf der Hand, wie leicht sich der Zeitbegriff hier in die Vorstellung mengt. Eine kreisartige Wandlung des menschlichen Schicksals, wobei dem Menschen Glück und Unglück kommen wie Sommer und Winter, lässt sich ja nur denken in der Zeit und durch die Zeit. So gestaltet sich der Lauf der Zeit (wiederum durch seinen Inhalt) zum Kreislauf. Häufiger drückt die Vorstelluug des Glücksumschwungs das Wort دَوْلَة aus (von دول Grundbed. wie دور), dieses jedoch *in bonam partem:* es ist der Aufschwung, durch welchen Jemand in die Höhe kommt. Siehe Zerstreute Perlen Nr. 75: دولة الارذال آفة الرجال „Wo die Lumpen aufkommen, verkümmern die Ehrenmänner". Daher heisst دولة geradezu Glück, oft parall. نعمة. Die dabei mitspielende Vorstellung, dass durch die Umdrehungen des Glücksrades bald Dieser bald Jener obenauf komme, gibt A. Schultens richtig an (*Orig. Hebr.* p. 433), welcher den Vers citirt:

الدهر دولاب يدور فيه السرور مع الشرور
بينا الفتى فوق السما واذا به تحت الصخور

---

dass wo דור s. v. a. γενεά, Generation, die arab. Uebersetzer es durch جَيْلٌ statt جيل wiedergeben.

aber er verkennt den bei دولة, wie auch das koran. دُولَة (59, 7) zeigt, jedenfalls zu Grunde liegenden Begriff der Rundbewegung, indem er die ganze Wortsippe von دلو, דְּלִי Wassereimer (welcher wechselweise steigt und fällt) ableiten will. Ganz besonders bezeichnet دَوْلَة das historisch-politische Glück, d. h. den Umschwung oder Aufschwung, durch welchen ein Herrscher auf den Thron gehoben wird. Auch die königliche Macht und Regirung sowie des Königs Person und die ganze Dynastie führen den Namen دولة, sofern sie eben gewissermaassen die Höhe einer Zeit, ihren Aufschwung repräsentiren oder eine Glücksperiode darstellen. Wie man sieht, liegt auch hier das temporale Moment nahe.

Wie nun דּוֹר, גִּיל eine Altersperiode, دَوْلَة, دائرة eine Glücksperiode, so bezeichnet تَارَة (von تور, תור[1]) wie دور) überhaupt einen περίοδος,[2]) d. h. eigentlich einen Zeitraum, in welchem etwas seinen Umlauf, seinen Gang vollendet. Die mit περίοδος identischen Namen der Zeit drücken daher insbesondere einen Zeitverlauf aus, welcher einem regelmässigen Prozess entspricht, da die Kreisbewegung[3]) eine vollkommen regelmässige ist[4]); ferner namentlich einen Zeitabschnitt, dessen Anfang und Ende genau markirt sind, so dass die einzelnen Abschnitte oder eigentlich Umdrehungen gezählt werden können,[5]) wie denn die kreisförmige Bewegung als die geeignetste zum Messen, d. h. Zählen der Zeit anerkannt

---

1) Auch das hieher gehörige תּוֹר Runde, Reihe, kommt leicht dazu, eine gewisse Zeit anzugeben, wie aus Est. 2, 12. 15 ersichtlich, wo LXX καιρός, χρόνος dafür setzen.

2) Ebenso das althd. *hvîla*, engl. *while*, die Weile, wenn anders dieses verwandt ist mit *wheel* Rad u. s. w., wie Manche annehmen.

3) Auch das arab. دار wird besonders vom geregelten Gang der Uhren, Maschinen u. s. w. gesagt.

4) Vgl. im Buch Jezira VI, 2 גלגל בשנה כמלך במדינה, der Zodiakus eig. die Umwälzung (der Gestirne) im Jahre gleicht einem Könige in seinem Reiche. S. Franck, die Kabbala, übers. v. Jellinek, S. 114 f.

5) Vgl. تارة in der Bedeutung: Mal.

ist[1]). Daher stammt auch der Gebrauch von תקופה 1 Sam. 1, 20: nach den „Kreisungen" der Tage, d. h. als die bestimmte Zahl von Tagen abgelaufen war, oder, wie wir ebenfalls von einer Zeit, die man berechnen kann, sagen: als die Tåge um waren.

Noch ein ἅπαξ λεγόμενον ist hier unter den Wörtern, welche eine Wendung der Zeit ausdrücken, zu erwähnen. Prov. 25, 11 heisst es: תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דָּבֻר עַל־אָפְנָיו Goldene Aepfel in silbernen Schaustücken ist ein Wort geredet על אפניו. Es liegt nahe, an die parall. Stelle 15, 23 zu denken und gemäss dem dortigen בעתו auch dieses על אפניו zu übersetzen: „zu seiner Zeit" (Vulg. Symm.). Auch das Bild, womit die weise Rede verglichen wird, macht wahrscheinlich, dass auf die Umgebung, in welcher sie sich gut ausnimmt, somit auch auf den Augenblick, in welchen sie fällt, Rücksicht genommen ist. Demzufolge nehmen Gesenius u. A. ein Wort אֹפֶן „Zeit" an, von welchem wir sonst allerdings nichts wissen, welches aber seinem Ursprung nach analog wäre den besprochenen דור, تارة u. s. w., nämlich von אָפַן *vertere*, woher auch אֹפָן Rad; rabbin. allgemein: Wendung, Art und Weise, τρόπος; Wurzel פן woher פנה, פנים u. s. w. Von einem solchen אֹפֶן wäre aber in jedem Falle wohl zu unterscheiden das arab. إِفّان, welches Abulwalîd damit identificirt (s. oben S. 21.). An das Wort אֹפָן in der Bed. „Rad" hält sich Kimchi an der fraglichen Stelle, indem er umschreibt על גלגליו, ebenso Gr. Ven. ἐπὶ τῶν τροχῶν αὐτῆς. Dieses weitere Bild würde indessen die Raschheit der Rede („ein schnell treffendes Wort" Ewald), nicht ihr Wohlangebrachtsein veranschaulichen. Böttcher (Versuche S. 63 u. Jenaer Lit. Zeitung 1847 S. 1142), welcher ebenfalls übersetzt „auf seinem Räderpaar", will allerdings beides darin finden „eine geläufige Rede am rechten Ort". Allein dafür wäre der Ausdruck kaum ausreichend[2]). Das

---

1) Vgl. Aristoteles, *Phys.* IV c. 14. Leibnitz, *Opera philosophica* Ausg. v. Erdmann p. 242a.

2) Böttcher beruft sich auf das homerische ἐπιτροχάδην neben ἀγορεύειν. Allein Od. 18, 26 bed. dieses nur: „geläufig", „mit grosser Zungen-

Sicherste ist, von der Bed. „sich wenden" auszugehen, welche dem Wortstamm jedenfalls zukommt, wie denn Abulwalîd es an einer andern Stelle mit על פניו umschreibt (Ibn Ezra על פנים הראויים), was freilich noch mehrdeutig. Nicht so ist es zu verstehen, dass dem gepriesenen Ausspruch selber verschiedene Wandlungen zugeschrieben werden sollen[1]); vielmehr sind es Zeit und Umstände, die sich ändern. Dem Richtigen näher kommt die etymologisch freilich nichts erklärende Uebersetzung Theodotions und Aquila's ἐπὶ ἁρμόζουσιν αὐτῷ. אפנים[2]) heissen die احوال, die Umstände und Zustände, wie sie sich in jeder Zeitwendung gestalten, und die dem דבר durch das Suffix zugeschriebenen sind die, in welche es hineingehört oder hineinpasst. Gelobt wird also ein Wort, welches gesprochen wird, wann immer die Zeitumstände eingetreten sind, zu welchen es passt, ein Wort also, welches ebensowohl zu seiner Zeit als an seinem Orte geredet, und dessen Reiz dadurch erhöht wird.

Aus der Kreisbewegung geht noch ein allgemeinerer Begriff hervor als der der Periode. Wenn man in gewissen Zeitabschnitten einen Kreislauf wahrzunehmen glaubte, so konnte man leicht daraus abstrahiren, dass die Zeit überhaupt in dieser Bewegung fortschreite. Man konnte zunächst immer grössere Kreise in Aussicht nehmen[3]) und endlich die Zeit überhaupt als einen grössten oder unendlichen Kreis[4]) auffassen. Dies tritt uns im

---

fertigkeit" reden, und enthält das Gegentheil von Lob. Und Il. 3, 213 steht es, wenn auch in gleicher Verbindung, doch in andrer Bedeutung, nämlich: „über die Sachen hineilend und nur die Hauptpunkte berührend, *summatim, succincte* oder *transcursim*" (Fäsy).

[1]) So Fürst (Hdwtb.): „nach seiner Vieldeutigkeit"; aber wenn auch das talmud. אוֹפן oder אפן = Deutungsweise sein kann, so passt dies doch an unserer Stelle durchaus nicht.

[2]) Vgl. über die Verkürzung אָפְנָיו für אֳפָנָיו Gesenius, Lehrgebäude der hebr. Sprache S. 575 f.

[3]) Man denke an das platonische Weltjahr, die Weltperioden der Inder, die lange Periode der Parsen u. dergl.

[4]) Den Indern ist in der That die Vorstellung eines Zeitrades (*kâlaćakra*) sehr geläufig.

arab. دَهْرٌ entgegen, welches, ebenfalls ein Sprössling von der Wurzel دور, zunächst einen Zirkel bedeutet, daher vorzugsweise eine lange Periode, auch bestimmt: Weltperiode, dann aber im Arab. das allgemeinste Wort für Zeit geworden ist, indem es die gleichmässig verstreichende Zeit bezeichnet, in welche alle Perioden hineinfallen, und welche dauert, so lange die Welt steht, daher الدَّهْرَ *in perpetuum.*

Zur selben Bedeutung *perpetuitas* ist von eben dieser Kreisbewegung aus, wenn auch auf anderem Wege, das chald. תְּדִירָא gekommen, welches hinter Substantiven ein Adjekt. *perpetuus* vertritt[1]). Aus der Kreisbewegung gestaltet sich nämlich ähnlich wie aus der reflektirenden (bei עוד) der Begriff des fortgesetzten Dauerns; nur dass beim Kreise noch mehr die Stetigkeit und Regelmässigkeit hervortritt, z. B. עֲלַת תְּדִירָא das tägliche Opfer, welches jeden Tag ohne Unterbrechung dargebracht wird; so auch als Adv. תְּדִירָא und בִּתְדִירָא, immerfort, ununterbrochen.

Neben den zeitlichen Benennungen, welche der Kreisbewegung entnommen sind, gehen andere her, welche eine correlate Vorstellung erzeugt hat. Da der Kreis nicht gedacht werden kann, ohne dass er etwas einschliesst, so wird demzufolge die Zeit als Einschliessung, als Zusammenschluss gefasst. So heisst im Arab. das Jahr ungleich häufiger als حَوْل : عَامٌ, äthiop. ዓም: ዓመት: (*ʿām, ʿāmat*) von der W. عم umfassen[2]), indem das Jahr als der Inbegriff dessen vorgestellt wird, was die Jahresrunde einschliesst. Desgleichen haben wir ein Seitenstück zu דור in dem arab. عَصْر, ebenfalls=Zeitgenossenschaft, aber von der Bedeutung *comprimere* ausgehend, also noch mehr die Zusammengehörigkeit urgirend, die sich jedoch auch in jenem entwickelt. Auch عَصْر

---

1) Dasselbe gilt von תָּמִיד, תְּמִידָא.

2) Vgl. عام schwimmen, von der ausholenden, das Wasser umfassenden Bewegung; عَمَّ umfassend, allgemein sein, *opp.* خَصَّ ausschliessend, speziell, eigenthümlich sein.

hat die Eigenschaft, dass es einerseits concret die zusammengeschlossene Menschenklasse, Generation, anderseits die diesen Zusammenschluss bildende Zeit bedeutet. — Ist endlich die Zeit überhaupt eine Kreisbewegung, wie دهر uns lehrte, so schliesst sie die ganze Weltentwicklung ein: sie bildet die **Einfassung** alles dessen, was in der Welt ist und geschieht. So ist sie gedacht im arab. تَقَّان, nach Ḳâmûs = *tempus* von تَقّ, dem verstärkten كَفّ zusammenfassen, woher كَفّ, כַּף Hand als die zusammenschliessende, zusammenfassende[1]); vgl. كَافَّةً insgesammt, eigentlich: so, dass alle inbegriffen sind. Auch das hebr. נָקַף geht daraus hervor. In gewöhnlicheren Wörtern aber tritt diese Auffassung der Zeit als einer dem Raume ähnlichen, alles Dasein umschliessenden, umspannenden Form in den arischen Sprachen zu Tage, z. B. in dem zendischen *zr-van, zrvâṇa,* da der Stamm *zr,* woher *zar* ergreifen, eins ist mit dem griech. χερ, woher χείρ die Hand. Aber auch χρόνος kommt wahrscheinlich von dieser Wurzel, deren Bedeutung eben die des Umfassens, Umschliessens[2]) ist. Demgemäss sind gerade diese Ww. *zrvâṇa* und χρόνος wie دهر möglichst allgemeiner Bedeutung.

Damit schliessen wir die Reihe der Wörter ab, welche die Zeit mittelst einer Bewegungsart nennbar machen. Wir haben darunter חֶלֶד nicht aufgeführt, obwohl es oft dazu gerechnet wird. Wenn freilich Böttcher Recht hätte, welcher[3]) dem Worte mit vielem Scharfsinn eine grobmaterielle, nicht temporale Bedeutung zuzuweisen gesucht hat: Erdhaufe, Dreck, Staub, so läge dasselbe überhaupt ausser unserm Bereich. Indessen sprechen die wenigen,

---

1) Die gewöhnliche Erklärung von כַּף: *incurvatum, cavum* (Gesenius *Thesaur.*) von Wurzel כף umbeugen (vgl. Ps. 57, 7 u. כפוף 145, 14. 146, 8) ist von der obigen nicht wesentlich verschieden, da eben die Vorstellung des Concaven oder Convexen (vgl. Ethé a. a. O. II, 113 f.) mit der des Einschliessens unzertrennbar verbunden ist.

2) Curtius, a. a. O. S. 188 f.

3) *De inferis* § 272 ss. Vgl. auch Neue Aehrenlese § 1098.

insgesammt poetischen Stellen, wo es sich findet, entschieden zu Gunsten einer zeitbegrifflichen Auffassung, vor allen Ps. 39, 6, wo חֶלְדִּי in genauem Parallelismus steht zu יָמַי im Sinn von عُمْرِى meine Lebensdauer. Belässt man aber das Wort in seiner zeitlichen Eigenschaft, so sind immerhin verschiedene Erklärungen und Ableitungen desselben möglich, welche sich wesentlich in zwei Klassen scheiden, deren eine ausgeht vom Begriff einer Bewegung der Zeit, die andere vom Verharren im Gegensatz zur Zeitbewegung, erstere meist an das syr. ܚܠܕ, letztere an das arab. خَلَدَ sich anlehnend.

Die Bewegung nämlich, welche ܚܠܕ ausdrückt, ist die des Kriechens, Schleichens, Schlüpfens oder Hineinschlüpfens. Daher haben in חֹלֶד Lev. 11, 29 Manche[1]) mit zweifelhaftem Rechte[2]) das Wiesel (= talmud. חולדה) als das schnell dahin schlüpfende zu finden geglaubt. Für חֶלֶד aber hat man die gewiss ansprechende Deutung der entschlüpfenden, d. h. unmerklich verstreichenden, unbeachtet dahin gleitenden Zeit daran geknüpft. *Tempora labuntur tacitisque senescimus annis.* So Schindler, Gesenius u. A. Das Moment der Flüchtigkeit, Vergänglichkeit, Endlichkeit der Zeit, welches darin läge, würde auch zu mehreren Stellen, wo es vorkommt, nicht übel passen und scheint Ps. 89, 48 sogar gefordert. Auch der Umstand ist merkwürdig, dass das Wort zweimal (vgl. Ps. 89, 48 mit 39, 5; 49, 2 mit Jes. 38, 11) wechselt oder verwechselt ist (Böttch. Hupf.) mit dem geradezu die Endschaft, das Zuendesein ausdrückenden חדל.

Auffallend bleibt aber immerhin, dass auch dem arab. خَلَدَ eine temporale Bedeutung eigen ist: verbleiben, verharren, dauern, und zwar in möglichst energischer Weise. So steht خلد ganz gewöhnlich im Koran für das ewige Verbleiben im paradiesi-

---

1) Gesenius, Winer (Bibl. Realwtb. II S. 689 f.) nach LXX, Vulg. Syr. und den Rabbinen.

2) S. dagegen namentlich Bochart im *Hierozoïcon* (L. III, c. 35); auch Rosenmüller, Alterth. IV. II. 225 f.

schen Zustand oder in der Höllenstrafe; daher خُلْد geradezu Paradies, خُلُود Ewigkeit. Es geht nicht an, diese Bedeutung nach Analogie von עולם vom Begriff des Verhüllens, Verbergens herzuleiten, wie Fürst es mit חֶלֶד „Ewigkeit“ versucht; auch nicht in der eben erörterten Vorstellung der unbemerkt verstreichenden, sachte fortrückenden Zeit liegt der Ursprung, so dass diese ins Unendliche so fortlaufend gedacht wäre, wie Hupfeld zu Ps. 17, 14 erklärt. Vielmehr bedeutet خلد eig. sich eingraben daher sich festsetzen,[1]) sich einnisten. In tropischer Weise steht أَخْلَدَ Sure 7, 175, indem von Bileam gesagt ist أَخْلَدَ الى الارض: „er vertiefte sich auf die Erde“, statt sich in den Himmel erheben zu lassen. Die sinnliche Bedeutung „sich einwühlen“ aber zeigt deutlich das Substantiv خُلْدٌ, Maulwurf. Aus dieser Vorstellung des sich Einbohrens, sich Einwurzelns, sich Festsetzens erwächst leicht der Begriff des Verharrens[2]), der Beständigkeit, Dauer, beziehungsweise des Ewigseins. — Jene sinnlichen Bedeutungen sind übrigens auch den andern Dialekten nicht fremd: das Lev. 11, 29 חֹלֶד benamte Thier ist wohl ebenso sicher der Maulwurf, wie derselbe syr. ܚܘܠܕܐ heisst von ܚܠܕ graben, sich eingraben. Ferner hat das talmud. חלד die nahe verwandte Bedeutung: eindringen; z. B. wird es vom Opfermesser gesagt, welches „sich einsenkt“ in das Schlachtopfer (*qui se plonge dans les entrailles*); ebenso: rostig werden, vom Sicheinfressen des Rostes, welcher חלדותא heist; mit dem selben Worte werden endlich auch „nagende“ Krankheiten (Krebs und dergl.) benannt. So ist gewiss auch das talmud. חלד verbergen einestheils und das syr. ܚܠܕ hineinschlüpfen

1) Vgl. Delitzsch, *Jesaja* s. 400. Die Wurzel ersieht man an خَلَّ höhlen, bohren (wie חָלַל durchbohren), übertr. *se insinuare*, wie خَلِيل Freund (Intimus) zeigt.

2) Ebenso geht im נֶאֱמָן der Begriff der Festigkeit, Sicherheit in den der ewigen Dauer über; aus der physischen Widerstandskraft ist auch im latein. *durare* die Bed. der temporalen Dauer erwachsen.

(daher kriechen, gleiten) anderntheils ein Absenker dieses خلد sich hineinbohren.

Kommen wir auf חֶלֶד zurück und vergleichen es mit خُلْد, خُلُود, so tritt allerdings der Unterschied hervor, dass während diese eine immerwährende, ewige Dauer ausdrücken, jenes eine vergängliche Zeit bezeichnet. So gross ist jedoch der Unterschied nicht, dass eine Vermittlung unmöglich wäre. Wenn die arabischen Wörter mehr die Festigkeit, Beständigkeit als eigentlich die Zeit ausdrücken, so ist auch חֶלֶד nicht Zeit im Allgemeinen, sondern es bed. die Dauer eines Bestandes oder eines Bestehens, sei es nun eines Menschen oder der Welt. Warum sollte also nicht חֶלֶד = خلد die lange oder kurze, endliche oder unendliche Dauer sein, d. h. die Zeit des Verharrens eines Zustandes oder des Bestehens einer Sache? Das Wort zeigt in diesem Falle nach seiner sinnlichen Anlage das Widerstehen gegen die Zeitbewegung an. Dieses kann aber eben so gut ein momentanes (so im Hebräischen), als ein unendliches, ewiges sein (so im Arabischen). Werfen wir noch einen Blick auf die biblischen Stellen, wo es vorkommt, so genügt Ps. 39, 6 eine solche neutrale, an sich weder Kürze noch Länge involvirende Bedeutung, da es parallel mit יָמַי. Es ist dann „mein Bestehen“ = die Zeit meines Daseins in der Welt; vgl. LXX ὑπόστασίς μου; Kimchi זְמַנִי[1]). Ps. 89, 48 kann der Begriff des Unansehnlichen, Winzigen in dem מֶה liegen: *quantilli sim aevi* (Hupfeld). Noch viel entbehrlicher, wo nicht geradezu lästig ist die Bedeutung Vergänglichkeit im oben erörterten Sinne in den übrigen Stellen. Die schwierigen Worte Iob 11, 17 fasst man am einfachsten wie LXX ἀνατελεῖ σοι ζωή, wozu aber nur חלד in der Bedeutung Lebensdauer, Lebensbestand oder Lebenskraft passt. Ps. 49, 2 (und Jes. 38, 11, falls man auch hier חלד liest), wo die Erde damit gemeint ist, fügt sich ebenfalls der Begriff der Dauer

[1]) So auch Bedarschi S. 134, wo er חלד und זמן als Synonyma behandelt, dabei jedoch bemerkt, dass Ersteres meist eine speziellere, concretere Bed. habe und ungefähr s. v. a. העולם וישוביו sei.

besser, da jene als die Dauernde im Gegensatz zu den darüberhingehenden Geschlechtern (Koh. 1, 4) betrachtet sein kann, während es der althebräischen Glaubenswelt noch nicht eigen ist, die Erde und das Leben auf ihr als ein vergängliches im Gegensatz zu einer ewigen himmlischen Welt aufzufassen (s. Hupfeld a. a. O.). Eben deshalb ist auch nicht rathsam, Ps. 17, 14 מתים מחלד zu erklären: Männer aus der Zeitlichkeit, d. h. der vergänglichen Welt, und es haben deshalb manche Ausleger (Calv., Ven., Hitz., Hengstenb. u. A.) hier zur Bedeutung Dauer ihre Zuflucht genommen und diese in verschiedener Weise gewendet.

So dürfte die in zweiter Linie angeführte Ableitung die richtige sein und חלד demnach nicht die Zeit als bewegliche, sondern die Dauer repräsentiren, welche im Gegensatz zur Bewegung sich offenbart als ein Festes, Beständiges. Dies bestätigt sich schliesslich durch die mythologische Verwendung des Wortes bei den Phöniziern, wo חלד Plur. חלדים oder vollständiger בעל חלד, בעל חלדים Beiname des semitischen Saturn oder Kronos ist, wobei חלד die Beständigkeit oder Ewigkeit ausdrücken muss nach Analogie des gewöhnlichen Attributs dieses Gottes איתן (בעל), wovon unten.

Wir sind im Bisherigen den Benennungen der Zeit nachgegangen, welche diese als mehr oder weniger deutliches Phänomen darstellen, als etwas, was den Sinn des Menschen unwillkürlich bald so bald anders afficirt, wenn es in seinen Gesichtskreis eintritt, was ihm entgegenkommt oder sich entfernt, ihn überrascht oder langsam umkreist, vor seinem Blicke enteilt oder Bestand hat. Es bleibt uns übrig, eine wesentlich verschiedene Gattung von Stammwörtern vorzuführen, welche die Zeit als eine bestimmte, abgemessene, geordnete, geregelte kennzeichnen. Ohne zunächst die Frage zu berühren, wie diese letztern sich psychologisch gebildet haben, und wie sie sich zu den ersteren verhalten, mit welchen sie nichts gemein zu haben scheinen, konstatiren wir zunächst die Thatsache, dass es viele solcher Formen der determinirten Zeit gibt.

Im Hebräischen ist der deutlichste Repräsentant dieser Gattung מוֹעֵד von ועד oder יָעַד (syr. ܘܥܕ, arab. وَعَدَ) festsetzen, daher etwas bestimmen (= anordnen), jemand bescheiden. Im Arabischen hat I meist die günstige Bedeutung: verheissen (eig. Belohnung festsetzen, versprechen), IV umgekehrt: androhen. Dem מוֹעֵד entspricht das arab. مَوْعِد *locus et tempus promissionis* und besonders مِيعَاد[1]) in derselben Bedeutung. Demnach ist מוֹעֵד die lokale oder temporale Bestimmung, d. h. der für etwas festgestellte Ort oder die für etwas festgesetzte Zeit, das angesetzte Datum. So 1 Sam. 9, 24 לַמּוֹעֵד = auf diesen im Voraus festgestellten, daher vorausgewussten Zeitpunkt[2]). Ganz besonders ist es festgesetzte Zeit (und Ort), wo jemand eintreffen, sich einstellen soll, z. B. 2 Sam. 20, 5: וייחר מִן־הַמּוֹעֵד אשר יעדו, er blieb zurück hinter dem ihm angesetzten Zeitpunkt = traf nicht ein zur vorgeschriebenen Zeit (أَمَار). Die Bestimmung kann auch eine gegenseitige sein, d. h. auf Mehrerer Uebereinkunft beruhen. Heisst doch Niph. נוֹעַד gegenseitig Ort und Zeit bestimmen, verabreden, dann geradezu sich versammeln, wie syr. ܐܬܘܥܕ. Demnach ist לְמוֹעֵד דָּוִד 1 Sam. 20, 35: zur verabredeten Zusammenkunft, zum Stelldichein mit David. Vergl. auch Iob 30, 23: der Tod ist בית מוֹעֵד לכל חי eine Wohnung, wo alle Lebendigen wie verabredet zusammentreffen; Jud. 20, 38 מוֹעֵד = Verabredung (Böttcher: verabredetes Signal). Seine Stelle hat das Wort besonders in Sachen des Kultus, wo ja Ort und Zeit durch göttliches Gesetz bestimmt sind. Die lokale Bedeutung tritt auf in אֹהֶל מוֹעֵד, der gewöhnlichen Bezeichnung für das Heiligthum. Es ist dies allerdings „Versammlungszelt", aber genauer s. v. a. אֹהֶל הַנָּעֵד (Pappenh.): das Zelt, wohin Gott sein Volk ein für alle mal beschieden hat, oder wohin er mit seinem Volke nach Verabredung zusammenkommt (Ex. 25, 22. 30, 36 u. s. w.). Temporal ist מוֹעֵד (Pl. מוֹעֲדִים[3])

---

[1]) *N. instrumenti* statt *n. loci* od. *temporis* wie oft bei *verbis primae* و.

[2]) S. Böttcher zu der St. in der Neuen Aehrenlese § 198.

[3]) In der spätern Sprache מועדות s. Böttcher, Lehrb. § 720, 7.

die für gewisse heilige Handlungen, Opfer u. s. w. anberaumte, angesagte Zeit, besonders aber der nach dem Gesetze für die heil. Feste festgesetzte Zeitpunkt,[1]) daher auch Festfeier, Festversammlung. In der jüngern Sprache ist dies die gewöhnliche Bedeutung des Wortes. An den lokalen wie an den temporalen Sinn schliesst sich leicht der Begriff der Versammlung. Wie gewöhnlich עֵדָה, جَمْعٌ für kultische Versammlung, Gemeinde, *ecclesia*, Volksgemeinde steht, so auch מוֹעֵד (s. Num. 16, 2).

Also ist מוֹעֵד die durch gesetzliche Bestimmung verordnete Zeit. Aber auch für geschichtliche Ereignisse ist durch Gottes Plan die Zeit ihres Eintreffens vorherbestimmt, so namentlich für das gedrohte Gericht und die verheissene Erlösung, deren Erfüllung eben auf den festgesetzten Zeitpunkt warten muss. Vgl. Hab. 2, 3 כִּי עוֹד חָזוֹן לַמּוֹעֵד, das Gesicht steht aus (eig. zurück) bis zum dafür ausersehenen Zeitpunkt; ebenso Ps. 75, 3. Dan. 11, 27 u. s. w. Es gleicht in diesem Sinne dem أَجَل *terminus*, besonders des Gerichts oder der Vergeltung. Als Gegenstand der Sehnsucht ist מוֹעֵד der nach Gottes Abmessung eintretende Zeitpunkt der Erlösung. Vergl. das zum Theil in gleichem Sinne geltende koran. إِنَّ اللّٰهَ لَا يُخْلِفُ المِيعَادَ. Ueberall finden wir als den Sinn von מוֹעֵד die fixirte Zeit, sei es nun ein einzelner Zeitpunkt oder auch eine gewisse Zeitdauer (wie Dan. 12, 7), welche Unterscheidung hier nichts verschlägt. Diese Fixirung der Zeit aber geschieht durch intelligente Wesen (Gott und die Menschen), und wird von solchen, allenfalls auch vom Instinkt der Thiere (Jer. 8, 3) erkannt.

Von eben diesem Verbum יעד glauben wir nun auch das schon besprochene עֵת ableiten zu sollen, also für עֵדֶת, עִתִּי für עִדְתִּי u. s. w.[2]) Es bezeichnet dann nach seinem Etymon ebenfalls

---

[1]) Dies ist auch die Bed. des genau entsprechenden arab. ميقات Pl. مَواقيت.

[2]) So auch Delitzsch zu Iob 24, 1 und Ps. 31, 16; vgl. Baudissin, *Transl. Ant. Arab. Libri Iobi* p. 50.

die für oder von etwas bestimmte Zeit, und verhält sich zu מועד ähnlich wie das arab. وَقْت zu مِيقَات (dieses nach den Arabern = ما وُقِّتَ بِهِ). Der Unterschied zwischen עֵת und מוֹעֵד ist der, dass bei עֵת, wo die Grundform auch nicht mehr deutlich erhalten ist, das Moment der bewussten Absichtlichkeit, welches in מוֹעֵד liegt, fast ganz zurücktritt. Dieses ist etwa die „angeordnete," jenes die „ordentliche" Zeit. Im weitern Verlauf wird עֵת noch mehr abgeschwächt. In seiner ursprünglichen Eigenschaft steht es nach der gegebenen Ableitung da, wo es die für etwas bestimmte, die rechte Zeit[1]) bedeutet, nämlich a) die durch Naturgesetze bestimmte, daher normale Zeit, z. B. für Geburten (Iob 39, 2), für das Eintreten des Regens (Zach. 10, 1 u. a.), für das Reifen der Früchte (Ps. 1, 3 u. oft; vgl. besonders Hosea 2, 11, wo im gleichen Sinne מוֹעֵד daneben steht), für die Wanderzüge der Vögel (Jer. 8, 17, wo es wiederum parall. מוֹעֵד). b) die durch die Uebung, den Brauch festgesetzte, also übliche, gewöhnliche Zeit (Gen. 29, 7.). c) die durch die Regeln der Weisheit (Moral) bestimmte, die ethisch richtige, passende, schickliche Zeit; so Prov. 15, 23 דבר בְּעִתּוֹ und namentlich im Koheleth z. B. 8, 5 עֵת וּמִשְׁפָּט und vielmals 3, 1 ff. (vgl. 10, 17): Alle Beschäftigungen der Menschen haben eine schickliche Zeit, d. h. eine Zeit, wo sie sich schicken, wo sie, wie wir mit Beiziehung des Räumlichen sagen, am Platze oder wo sie statthaft sind;[2])

---

[1]) Auch in καιρός finden sich die Begriffe der (qualitativen) Bestimmtheit und der Richtigkeit, Gelegenheit u. s. w. vereinigt. *Nam quod opportune fit, id etiam certo quodam tempore fieri cogitatur; contra quod temere fit nec certo tempore, id etiam inopportune plerumque fiat necesse est.* Tittm. l. c. II, X. Im Sanscr. entspricht dem עֵת ziemlich genau *kâla* (wie καιρός verschieden abgeleitet), welches wie das ältere *ṛtu* eine bestimmte oder die für etwas passende Zeit bedeutet, daher auch *in malam partem* die für jemand verhängnissvolle Zeit, d. h. geradezu den Tod.

[2]) Ueberhaupt ist עֵת nicht der zeitliche Raum, sondern der zeitliche Ort, die zeitliche Stätte.

sie haben also eine relative Berechtigung[1]). d) die durch Vertrag oder Versprechen bestimmt angesetzte Zeit (ميعاد) 1 Sam. 18, 19. e) die durch Gottes Rathschluss vorausbestimmte Zeit, also ganz wie מועד steht, z. B. die Zeit des Gerichts הָעֵת wie הַיּוֹם Ezech. 7, 7. 12. — עִתָּהּ die Zeit ihres Verhängnisses Jer. 13, 22; ähnlich Jer. 27, 7, gleichbedeutend mit dem bei Jeremia häufigen עֵת פְּקֻדָּתָם; vgl. Koh. 3, 17. 9, 11. Ebenso ist עֵת die von Gott dem Menschen zum Sterben verordnete Zeit, welcher aber der Mensch auch zuvorkommen kann, Iob 22, 16 Koh. 7, 17. Besser zieht man indessen diese beiden Stellen zu a), so dass an der erstern der Umstandssatz וְלֹא־עֵת aussagt, dass noch nicht das normale, naturgemässe Alter erreicht sei, wo sonst der Tod zu erfolgen pflege. Namentlich ist aber hier Iob 24, 1 zu beachten: עִתִּים = bestimmte Abrechnungstermine, wofür gewiss auch מועדים stehn könnte; ferner Dan. 11, 24 וְעַד־עֵת = ועד מועד (الى اجل). Doch tritt, wie schon bemerkt, bei מועד die Bestimmtheit als in göttlichem oder menschlichem Willen begründete mehr hervor. Lehrreich für die Unterscheidung beider ist Ps. 102, 14 כִּי עֵת לְחֶנְנָהּ כִּי בָא מוֹעֵד: denn es ist Zeit (rechte Zeit) sie zu begnadigen; denn gekommen ist der dafür festgesetzte Zeitpunkt. Man sehe auch den mehrere Zeitbegriffe veranschaulichenden prophetisch-terminologischen Satz עַד־עֵת קֵץ כִּי־עוֹד לַמּוֹעֵד Dan. 11, 35 (vgl. 27. 8, 17. 12, 4. Ezech. 21, 30 u. ö. Hab. 2, 3).

Wie aber עֵת die für etwas bestimmte, gesetzte, geordnete Zeit bezeichnet, so auch die von etwas bestimmte, dadurch unterschiedene, individualisirte, inhaltlich besonderte. Beides geht ja in einander über. So ist עֵת מַלְקוֹשׁ eben so gut die für den Spätregen festgesetzte, ihm gleichsam zugeeignete Zeit, wie auch die Zeit, wo der Spätregen fällt, die ihre Eigenthümlichkeit am Spätregen hat; עֵת רָצוֹן ebenso sehr die Zeit, welche Gott für die

[1]) Koh. 3, 11: את הכל עשה יפה בְעִתּוֹ, wo בעתו als einschränkende Bestimmung mit יפה, nicht mit עשה zu verbinden wie *Bereschith Rabba c.* 9: בעונתו נברא העולם שלא היה העולם ראוי לבראו קודם לכן

Gnade bestimmt hat, als die Zeit, da Gottes Gnade vorhanden ist, die sich dadurch von andern Zeiten unterscheidet. Also ist עֵת qualitativ bestimmte Zeit. Dies zeigt auch der Gebrauch des Plurals für Zeitläufte, worin die Verschiedenheit des Inhalts der einzelnen Zeiten sich andeutet. So werden Est. 1, 13 (vgl. 1 Chr. 12, 32) die Weisen genannt יֹדְעֵי הָעִתִּים Kenner der Zeitläufte, d. h. solche, welche für die verschiedenen Zeitumstände das rechte Verhalten kennen. Und Ps. 31, 16 sagt der Beter: בְּיָדְךָ עִתֹּתָי in deiner Hand sind die verschiedenen Zeiten (Phasen) meines Lebens, wobei wiederum in der Mehrheit der Zeiten die Mannigfaltigkeit dessen liegt, was sie enthalten, so dass dem Sinne nach das οἱ κλῆροί μου LXX, *sortes meae* Vulg., גבעי Bedarschi's richtiger als die Erklärung „meine Lebenszeit" (Hupfeld), was vielmehr etwa כל ימי חיי hiesse[1]).

Zu der angegebenen Grundbedeutung von עֵת passt auch עַתָּה, welches mittelst seiner adverbialen, ursprünglich accusativischen Flexionsendung ָה den gegenwärtigen Zeitpunkt fixirt, und zwar keineswegs ohne Rücksichtnahme auf seine Beschaffenheit, z. B. Gen. 22, 12 „Nun (עַתָּה) weiss ich . . .", nämlich nachdem solches geschehen ist. An andern Stellen ist es: nun, da die Sache sich so verhält; es hat conclusiven Sinn wie das im N. T. häufig logische, nicht temporale νῦν (νυνί), und wird von LXX bisweilen geradezu mit διὰ τοῦτο übersetzt. — Auch andere Verwendungen von עֵת gewinnen an Deutlichkeit durch unsere Erklärung des Wortes. Das häufige בְּכָל־עֵת ist demnach nicht „allezeit" im Sinne von: während der ganzen Dauer der Zeit, sondern „jederzeit" = zu jeder einzelnen bestimmt angenommenen Zeit oder Stunde.[2]) Beachtenswerth

[1]) Die eigentliche Dauer oder Länge des Lebens wird nie durch עת, sondern mittelst ימים, שנים (חלד) ausgedrückt (Ps. 23, 6. Gen. 47, 9).

[2]) Darauf kommt hinaus, was Pappenheim bemerkt: בכל מקום שיבוא שם מאמר בכל עת הוא מוכרח ומושך עמו מאמר נעלם כמו ואל יבוא בכל עת (ויקרא ט"ז) פי׳ בכל עת שירצה Auch an andern Stellen, wo die eigenthümliche Bestimmtheit von עת hervortritt, wie in jenem ולא עת, statuirt er eine solche Ellipse.

ist auch רַבּוֹת עִתִּים[1]) Neh. 9, 28: zu vielen Zeiten = zu vielen Malen[2]); in diesem Sinn steht auch der Plur. des arab. وَقْت und des äthiop. ጊዜ፡, welche, wie schon erwähnt, eine gewisse, bestimmte Zeit bezeichnen.[3]) Ferner stimmt mit der ursprüng-

---

[1]) Die Vielen anstössige Voranstellung des Adjektivs findet sich auch sonst bei רַבִּים, welches nach Analogie der Zahlwörter behandelt wird. So 1 Chr. 28, 5. Ps. 32, 10 u. s. w. vgl. Delitzsch zu Ps. 89, 51.

[2]) Ueber den Begriff des „Mal" und dessen sprachlichen Ausdruck in den indogerm. Sprachen s. die Abhandlung von Tobler in der Steinthal'schen Zeitschrift III, 301 ff.

[3]) Der Begriff des „Mal" oder „mal" bei der Aufzählung wird im Hebr. selten durch Wörter der Zeit ausgedrückt. Meist stehen dafür Benennungen wie יָד Hand (als Maass: Handvoll), רֶגֶל Fuss, auch Tritt, פַּעַם Schritt, vgl. arab. خَطْرَةٌ, مَرَّةٌ — also lauter dem menschlichen Leibe abgenommene quantitative Einheiten, welche sich dazu eignen, durch gleichartige Wiederholung zur Mehrheit erhoben zu werden, d. h. eine Zahl zu bilden. Daher steht in gleicher Bed. auch das abstrakte מֹנֶה (Pl. מֹנִים Gen. 31, 7. 41) Zählendes, Zahleinheit. Benennungen der Zeit dafür in Anspruch zu nehmen, lag aber um so näher, da die Reihe, die durch solche Wiederholung entsteht, in den meisten Fällen eine zeitlich sich bildende ist, wobei die einzelnen Glieder nach einander auftreten, also einer Reihe von Zeitpunkten oder Zeitabschnitten entsprechen. Hat doch selbst von den genannten Wörtern פעם bisweilen geradezu eine temporale Bedeutung bekommen; vgl. הַפַּעַם Gen. 2, 23. 46, 30. Wie andere Sprachen bedienen sich daher auch die semitischen, um das „Mal" auszudrücken, solcher Benennungen, die eine auf Vermehrung angelegte Zeiteinheit angeben wie دَفْعَةٌ vgl. طَرْقَةٌ, ضَرْبَةٌ Zeitpunkt, oder تَارَةٌ, كَرَّةٌ eig. Zeitumdrehung, Zeitumkehr; dann überhaupt solcher, welche eine abgegränzte Zeit (so זמן, wie sich zeigen wird) oder wenigstens eine bestimmte, unterschiedene, wenn auch nur durch ihren Inhalt besonderte Zeit (wie עֵת) bezeichnen.

Es scheint uns dabei nicht so merkwürdig, wie Tobler (a. a. O. S. 330) es findet, wenn die Bezeichnung des Zeitraums auf das Mal übertragen wird. Wird z. B. der Zeitraum wie häufig bei den Semiten als Kreis angesehen, weshalb sollte es ferner liegen, nach solchen Zeitwendungen zu zählen, als nach Zeitpunkten? Umwendungen (ital. *volta*, franz. *tour*, beide an sich nicht temporal) eignen sich zum Zählen ganz so gut wie abgebrochene Schläge. Im Allgemeinen aber lassen sich Zeit-

lichen Bedeutung: Zeitsetzung, Zeitansatz der in spätern bibl. Büchern und in der Mischna vorkommende Gebrauch von מֵעֵת לְעֵת, מֵעֵת עַד־עֵת, מֵעֵת אֶל־עֵת, wonach es keineswegs unbestimmt „von Zeit zu Zeit" bedeutet, sondern von einer bestimmten Zeit zur andern, etwa alle 24 Stunden (Ezech. 4, 10), alle 8 Tage (1 Chr. 9, 25) u. dgl. Ebenso כָּעֵת „um die bestimmte Zeit", d. h. um die selbe Zeit des Jahres, z. B. in der Verbindung כָּעֵת חַיָּה eig. um die selbe Zeit wenn sie wieder auflebt; oder auch: um die selbe Tageszeit, wie in dem häufigen כָּעֵת מָחָר, um diese Zeit, wenn es morgen ist, vgl. מועד Deut. 16, 6: du sollst das Passah schlachten am Abend um Sonnenuntergang מועד צאתך ממצרים = um die bestimmte Zeit deines Ausziehens, d. h. zur selben Stunde, wie da du auszogst.

Einleuchtend ist übrigens, dass bei עֵת, gerade wenn es ursprünglich irgendwie bestimmte Zeit bedeutete, leicht eine weitschichtige Anwendung des Wortes eintreten konnte, da alle Zeit mehr oder weniger durch ihren Inhalt bestimmt ist, während hingegen ein ganz abstraktes Wort dem semitischen Alterthum entbehrlich war, weil ihm der abstrakte Begriff der Zeit mangelte. So konnte עֵת im alten Hebräisch für den Begriff „Zeit" genügen. Wo indessen die blosse Zeitdauer in Betracht kommt, stehen zumeist die rein quantitativen Ausdrücke יָמִים, שָׁנִים u. dergl.[1])

---

räume zählen, sobald sie von einander unterschieden sind. Dass dagegen Wörter welche „die Zeit überhaupt," d. h. ohne alle nähere Bestimmung bedeuten, auf das Mal übertragen werden, müssen wir für das hebr. עת, welches Tobler anführt, so gut wie für die eben erwähnten übrigen semit. Wörter ablehnen. Wie sich's mit dem engl. *time* verhalte, lassen wir dahin gestellt. Dagegen heben wir noch hervor, dass das ebendort (S. 302 ff. u. 330) einigen indogerman. Sprachen (Lat. Griech. Sanscr.) zugeschriebene Verfahren, das „mal" mit Umgehung eines besondern Substantivs durch das blosse Zahlwort oder eine Modification desselben auszudrücken, den semitischen keineswegs fremd ist. Man sehe für das Hebr. Gesenius § 120, Ewald § 269; für das Arab. Wright, *Grammar of the Arabic language* (*transl. from the German of Caspari*) I p. 213.

[1]) Dass ימים im Plur. oft für Zeit (עת) stehe, erinnert schon Kimchi.

Man beachte die Stelle Lev. 15, 25, wo עת die gewöhnliche, normale Dauer, ימים die beliebig eintretende oder sich ausdehnende Zeit des Blutflusses bedeutet.

Wie der Stamm יעד, von welchem wir מועד und עת herleiteten, so trägt auch die Form עדד, welche lautlich demselben nahe steht und wohl eng verwandt ist, ebenfalls den Charakter der Bestimmtheit an sich, wenn auch mit etwas besonderter Bedeutung. Auch dieser Stamm liefert Zeitbezeichnungen. So kommt das Wort, welches im Chald. gewöhnlich die Stelle von עת vertritt, עִדָּן von diesem (ungebräuchlichen) עדד = عَدَّ[1]) eig. in Reihe aufstellen, zählen, abzählen, bestimmen; so مَعْدُود, gezählt, bestimmt (gewöhnlich allerdings: zählig = wenig[2]) z. B. Sure 2, 180: أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ = eine bestimmte Anzahl von Tagen. Demnach ist עִדָּן (عِدَّان, [illegible]) die Zeit als Zahl, als abgezählte, abgemessene. Wie in עת liegt also darin der Begriff der Bestimmtheit; dieser ist aber hier nicht qualitativ wie vorzugsweise bei עת, sondern numerisch. Demgemäss ist עִדָּן entweder eine abgezählte, quantitativ bestimmte Zeitdauer, ein Zeitbetrag wie z. B. Dan. 4, 13. 20 u. ö., wo es dem Sinne nach s. v. a. Jahr, oder ein abgezählter, ausgerechneter Augenblick; letzteres (mit allmählichem Verschwinden der Bestimmtheit) bes. im Syr., z. B. ܥܕܢܐ ܕܚܡܬܐ, augenblickliche Aufwallung[3]). Aehnlich wie bei עת findet dann

---

Pappenheim macht darauf aufmerksam, dass ימים in den ältern BB. oft vorkomme, wo זמן am Platze wäre (Fol. ט b 1.); das ist richtig, sofern man wenigstens, wie er thut, dem זמן nach späterem nachbiblischem Sprachgebrauch die Bedeutung rein quantitativer, abstrakter Zeitdauer ohne Rücksicht auf den Inhalt (im Gegensatz zu עת) beilegt. Dass man zum Ausdruck dieses abstrakten Begriffs eine Vorstellung, welche der sinnlichen Wahrnehmung enstammte (Tag), zu Hülfe nahm, ist ihm ebenfalls nicht entgangen.

1) Siehe über den Wortstamm Ethé, a. a. O. I, S. 29 ff.

2) Siehe Fleischer, Sitzungsberichte 1862 S. 31.

3) S. Kirsch, *Chrestom. Syr.* p. 24, l. 3.

mehr und mehr eine Abschleifung des bestimmten Charakters bei dem Worte statt[1]), wie es denn in den Targumim die Stelle von עת vertritt.

Den Rest einer temporalen Benennung von der gleichen Wurzel bietet uns die Bezeichnung בֶּגֶד עִדִּים Jes. 64, 5, statt dessen die jüdischen Ausleger zum Theil בֶּגֶד עֵדִים lesen: ein Gewand, das Zeugniss gibt, näml. über Unreinigkeit.[2]) Der Sing. von עִדִּים ist uns nicht erhalten; die Bedeutung ist, wie das arab. عِدَّة bestätigt[3]): die Periode der Unreinigkeit; demnach בגד עדים ein mit Menstrualblut beflecktes und also (nach Lev. c. 15) unfläthiges Kleid. Denn عِدَّة bedeutet Zahl, Anzahl, Summe, ziemlich gleich عَدَد, namentlich aber eine auszurechnende Anzahl oder abzuzählende Reihe von Tagen für das Fasten u. dgl., besonders aber für die Reinigung der Frau (Sure 65, 1. 4; vgl. 33, 48). Im letztern Sinne steht das in Frage stehende עִדִּים.

Im Buche Daniel wird mit עִדָּן mehrmals als sinnverwandtes Wort זְמָן[4]) verbunden; beide stehen dort in der Bedeutung einer genau bestimmten, festgesetzten Zeit und auch nach dem sonstigen Gebrauch des letztern Wortes gehört dasselbe durchaus in die vorliegende Kategorie. Das Paʿel זַמֵּן (ܙܰܡܶܢ) bed. ähnlich wie יעד bestimmen, eine Sache ordnen, bereiten, einen Menschen bestellen; diesen Sinn passiv gewendet weist das Part. Peʿîl im Chald. und Syr. auf. Das Hithpaʿël Dan. 2, 9 entspricht dem Niph. von יעד. Auch ܙܒܶܢ kaufen dürfte sich an die Bed. „bestimmen" anlehnen.[5])

---

1) So schon Dan. 5, 15; vgl. dagegen 2, 21. 7, 12.

2) Pappenheim, sich stützend auf die Wurzel עד, welche nach ihm die Zugehörigkeit (שַׁיָּכוּת) ausdrücken soll, und aus welcher er auch מועד ableitet, erklärt: בלאות מחוברות זה לזה, also nicht ein beflecktes sondern geflicktes Kleid.

3) Vgl. jedoch Böttcher § 705, 3.

4) Nach Böttcher § 736 ist dies nur die pausale Form von זְמַן. Vgl. § 762 a.

5) Vgl. dazu יעד in der Bed.: ein Weib zum Eigenthum (zur Gattin) bestimmen, auswählen.

Ewald betrachtet als Grundbedeutung: bereiten, anschaffen; auch die Zeit soll nach ihm vom Bereiten den Namen haben.[1]) Wir sehen die Bedeutung *statuere* als die nächste und *parare* als deren Besonderung an. Das Part. Puʿal מְזֻמָּן in nachexilischen Schriften entspricht dem arab. مُوَقَّت[2]); עִתִּים מְזֻמָּנִים[3]) sind amtlich festgesetzte (Ezr. 10, 14) oder kalendarisch fixirte Zeiten oder Tage (Neh. 10, 35. 13, 31). Aber auch das Nomen זְמָן selbst hat analogen Sinn, z. B. Est. 9, 27. 31: das für ein Fest gesetzlich vorgeschriebene Datum. זִמְנִין (neben דָּת Dan. 7, 25) heissen „die bestimmten Epochen, an welche gottesdienstliche Handlung geknüpft war“ (Hitzig), welche abändern zu wollen Zeichen grösster Anmaassung ist. Ebenso heisst זמן ein im Voraus bezeichneter, in Gottes Rathschluss für etwas festgesetzter Zeitpunkt Dan. 7, 22; ferner das Zeitmaass, welches den Dynastien gegeben ist. Ihre Dauer ist nämlich festgesetzt עַד־זְמַן וְעִדָּן Dan. 7, 12, wo der Sinn verlangt, dass in den beiden synonymen Zeitausdrücken der Begriff der Bestimmtheit vorherrsche. Ebendas. 2, 21 זִמְנַיָּא (parall. עִדָּנַיָּא) = die Zeitmarken, welche Gott allein setzen und versetzen kann (Act. 1, 7; vgl. 1 Thess. 5, 1). So entspricht es überall genau dem althebräischen מועד, wie es denn durchweg zur Uebersetzung desselben angewendet wird, sogar da, wo dieses den Bestimmungs-Ort bedeutet, indem משכן זמנא gesetzt wird für אהל מועד. Es steht auch für רגע, sofern es ja einen Zeitpunkt oder Augenblick, nur eben einen bestimmten, genau bezeichneten, bedeuten kann. Gesenius bemerkt (im *Thesaur.*) zu זמן: *Non temporis spatium notat sed temporis momentum.* Doch gilt von dem Worte, dass dabei mit dem bestimmt bezeichneten Zeitpunkt sich leicht der bestimmt abgegränzte Zeitraum verbindet, wie bei dem arabischen أَجَل, welches einerseits den bestimmten Termin,

[1]) Götting. Gel. Anz. 1858 S. 897 f.

[2]) Vgl. مُوَقِّت Kalendermacher.

[3]) LXX (καιροὺς ἀπὸ χρόνων) lasen fälschlich מִזְּמַנִּים.

anderseits die bis dahin ablaufende Frist bezeichnet[1]). So kann das chald. זְמַן (wie dies beim arab. زمان das gewöhnliche) auch eine Zeitdauer, einen Zeitraum in sich fassen, nur eben einen abgesteckten, abgegränzten. Vgl. z. B. Dan. 2, 16, wo Daniel bittet דִּי זְמָן יִנְתֵּן לֵהּ, dass ihm ein Termin oder eine Frist (LXX χρόνος) gegeben werde.

Wir werden also kaum irren, wenn wir für זְמָן als Grundbedeutung die bestimmt markirte, abgegränzte Zeit annehmen. Sehen wir uns aber nach einer Ableitung aus dem sinnlichen Gebiet für diesen Begriff um, so empfiehlt sich am meisten eine Kombination mit סמן abgränzen, wie es sich noch Jes. 28, 25 findet, wo נִסְמָן dem Parallelismus der Verstheile gemäss einen abgegränzten, abgesteckten Platz bedeutet. Dieselbe Bedeutung stellt sich dar in dem talmud. סַמֵּן bezeichnen, bestimmen, woher das in der Masora heimische und nicht aus σημεῖον gebildete סִימָן Zeichen; ebenso in סַיֵּם abgränzen, daher abschliessen, wovon סִיּוּם Schluss, Schlussfeier. זְמָן[2]) wäre demnach eigentlich die bezeichnete, abgemarkte Zeit, daher entweder angegebener Zeitpunkt (vgl. στιγμή, welches indessen mehr minutiöser Natur ist) oder mit bestimmten Linien abgegränzte Zeitdauer. Während עדן seinem Ursprung nach die arithmetische Zahl ist, wäre זְמָן ebenso ursprünglich das geometrische Maass; es hätte also eine ebenso bestimmte und ebenso deutlich quantitative Färbung.

---

1) Beiḍâwî zu Sure 6, 2: فانّ الاجل كما يطلق لاخر المدّة يطلق لجملتها

2) Wir können nicht umhin, hier das deutsche *mâl* zu vergleichen = Zeichen; goth. *mêl* Zeit; Plur.: Schriftzeichen (*mêljan* schreiben); *mâl* bestimmte Zeit, z. B. *des mâles* = damals, dazumal (Grimm, Gramm. III, 129.); besonders aber Essenszeit (vgl. nhd. Mahl). Aus der Bed. „bestimmte Zeit" ist das Wort in seine neuhochdeutsche (*vices*) übergegangen, indem es seit Luther an die Stelle des ahd. *stunta* (eig. Augenblick, Zeitpunkt) trat (s. Grimm, Gramm. III, 231 f. Vgl. auch Tobler a. a. O. S. 307). Auch diese Bed. hat es mit dem targ. זִמְנִין und dem syr. ܙܒܢܐ gemein.

Uebrigens hat auch dieses Wort von seiner anfänglichen Bestimmtheit viel eingebüsst. Abgesehen von der rabbinischen Sprache, wo es auch den philosophischen Begriff der Zeit als abstrakte Form ausdrückt, und vom Syrischen, wo es beinahe das einzige Wort für Zeit ist, bezeichnet es im Arabischen im Allgemeinen einen Zeitraum, wobei zwar das Bewusstsein von dessen Begränztheit sich erhalten, aber der ausgeprägte Charakter der Bestimmtheit sich verloren hat. Letzterer wird in diesem Dialekte vielmehr durch وَقْت ausgedrückt. Man vergleiche die treffende Definition dieser Synonyma, welche Beiḍâwî zu S. II, 185 gibt: والفرقُ بينه وبين المُدّة والزمان انّ المدّة المطلقة امتداد حركة الفَلَك من مبدأها الى منتهاها والزمان مدّة مقسومة والوقت الزمان المفروض لامر

Es sei uns hier auch gestattet, die Ansicht der jüd. Synonymiker über die eben erörterte hebr. Wortgruppe in der Hauptsache darzulegen, da dieselbe nicht ohne Interesse ist. Bedarschi (S. 123 f.) kommt über eine rein empirische Aufnahme und ziemlich äusserliche Charakterisirung der fraglichen Synonyma nicht hinaus: Nach ihm lässt sich עת von einer einzigen Stunde (Gen. 29, 7) oder einem Theil des Tages (daher auch vom Wetter) sagen, und drückt dabei etwas Gewöhnliches aus, was beständig kommt (המתמיד לבא), und alle Augenblicke eintreten kann (Koh. 3, 1 ff.). Dagegen geht זמן auf einen ganzen Tag (Neh. 2, 6), und bezeichnet die Epoche, wo etwas Fernliegendes, Grosses (דבר רחוק, גדול), d. h. Ausserordentliches eintrifft. Daneben steht עת geradezu für חכמה oder דעת (Koh. 8, 5), עתים für דינים (1 Chr. 12, 32) u. s. w.[1]), ferner für יום (z. B. Dan. 12, 11). Im Unterschiede von diesen beiden Substantiven (עת und זמן) bezeichnet

---

1) Auch jenes עִתִּי Lev. 16, 21, welches wahrscheinl. = ὡραῖος oder ἕτοιμος (LXX), zur Zeit vorhanden, *obvius*, erklärt Bed. חכם ובקי בדינים יודע מה לעשות מן השעיר ההוא Nach dem Vorgang Abulwalîds zieht er auch לְעוּת Jes. 50, 4 zu עת und erklärt es: mit Zeit und Weile, *pedetentim*.

מועד stets die bestimmte, für eine Sache festgesetzte Zeit (הזמן הקצוב).

Systematischer verfährt Pappenheim. Nach ihm wird der Zeitbegriff durch die drei Wörter זְמָן, עֵת und מוֹעֵד in drei Unterarten erschöpfend eingetheilt. Unter diesen spricht er dem זמן (welches mit זְמָּה Gedanke zusammenhange) die geistigste abstrakteste Bedeutung zu: es ist die Zeit als solche (הזמן עצמו), und gibt die rein quantitative Dauer einer Sache an auf die Frage כמה wie lange? Die beiden andern Wörter dagegen drücken eine Beziehung auf ein anderes zeitliches Sein aus, eine Zeitordnung (סדר זמנים), stehen daher auf die Frage מתי wann? Diese Zeitordnung aber kann entweder als Nachordnung, Folge gedacht werden — daraus entspringt die Zeitverkettung (שלשול זמני); die Zeit als Glied einer solchen bezeichnet עת — oder aber als Beiordnung; die Gleichzeitigkeit, welche aus dieser hervorgeht, drückt מועד aus. Diese Angaben sind in begrifflicher Strenge nicht aufrechtzuhalten. Wir fanden ja z. B., dass זמן nach seinem ursprünglichen Gebrauch ganz dem מועד entspricht, für welches es in der spätern Sprache eingetreten ist. Indessen liegt doch etwas Wahres in allen jenen Bestimmungen. Das neuhebräische זמן — und dieses hat der Verfasser im Auge — ist in der That ganz abstrakten Charakters wie kein Wort der alten Sprache, und drückt die bloss quantitative Dauer aus. In מועד liegt an sich nicht die Gleichzeitigkeit, doch kann sich diese Vorstellung leicht an die einer angesetzten, vereinbarten Zeit anschliessen (vgl. oben S. 52). Am wenigsten glücklich scheint עת gezeichnet zu sein; denn die Vorstellung der Reihenfolge oder des Nacheinander ist ihm ganz fremd. Besser eignet sich noch zu einer solchen Reihenbildung זמן, daher man eben von einem סדר זמנים spricht. Was indessen damit eigentlich gesagt sein soll, nämlich dass עת nicht eine in der Luft schwebende Zeitform sei, sondern eine Einreihung oder Einordnung in den Verlauf des Geschehens in sich trage, dass es also nicht (wie χρόνος oder nachbibl. זמן) der Zeit als blosser Form sondern als einem inhaltlich Bestimmten gelte, ist

wesentlich dasselbe, was wir gefunden haben. Ein Beispiel mag noch diese Auffassung in ihrer Verschiedenheit von der unsern beleuchten. Die Stelle Koh. 3, 1 לַכֹּל זְמָן וְעֵת לְכָל חֵפֶץ gibt uns zwei dieser synonymen Zeitbenennungen. Will man das Etymon derselben berücksichtigen, so hat man nach unserer Darstellung zu unterscheiden: 1) Alles hat eine vorgezeichnete Zeit, worin sowohl liegt: einen abgemessenen Zeitpunkt, wo es eintreten, als eine zugemessene Zeitdauer, wie lange es währen soll, und 2) Jede Sache hat eine für sie bestimmte, d. h. günstige[1]) geeignete, passende Zeit. Pappenheim dagegen verschiebt den Unterschied der Glieder ein wenig, indem er ihn folgendermaassen angibt: 1) Alles hat eine vom Schöpfer abgemessene, längere oder kürzere Dauer (ohne alle Rücksicht auf das Wann? derselben). 2) Jedes Ding hat eine von bestimmten Ereignissen begränzte Zeit, wann es im Lauf der Welt eintritt.[2])

Werfen wir, nachdem wir von der bestimmten Zeit gesprochen, schliesslich noch einen Blick auf die einfachsten Zeitmaasse, deren Vorhandensein die Zeitbestimmung bedingt, so sind dieselben, wie uns die Sprache lehrt, von zweierlei Art: die ursprünglichsten sind nichts anderes als solche Erscheinungen, die für ihre regelmässige Dauer oder Wiederkehr eine bestimmte Zeit in Anspruch nehmen. Als Erscheinung kennzeichnen den Tag und die Nacht die Namen, die sie in allen Sprachen führen; so heisst z. B. arab. نَهَار, pers. روز der Tag als der Leuchtende[3]), und ähnlich verhält sich's wohl mit dem hebr. יוֹם und לַיִל, wie ja auch

---

1) Olympiodorus macht für die Stelle nicht unpassend den Unterschied von χρόνος und καιρός geltend: χρόνος μέν ἐστι τὸ διάστημα καθ' ὃ πράττεταί τι· καιρὸς δὲ ὁ ἐπιτήδειος τῆς ἐργασίας χρόνος, ὥστε ὁ μὲν χρόνος καὶ καιρὸς εἶναι δύναται· ὁ δὲ καιρὸς οὐ χρόνος ἀλλ' εὐκαιρία τοῦ πραττομένου ἐν χρόνῳ γινομένη.

2) Nach Bedarschi geht an dieser Stelle זמן auf das Ungewöhnliche (כלומר לכל דבר גדול יש זמן להעשות), עת auf das, was allaugenblicklich eintritt oder aufhört (ועת לכל חפץ לשנות כרגע ההוה לנפסד והנפסד להוה).

3) S. Ethé a. a. O. I S. 27 ff.

die einzelnen Tageszeiten (בֹּקֶר, עֶרֶב u. s. w.) nach den ihnen eigenen Erscheinungen benannt sind. Diese Erscheinungen der Nacht, welche das Leben deutlich in Abschnitte zerlegt, und des Tages, welcher eine bestimmte Zeit dauert, werden aber auch von allen Völkern als das erste und hauptsächlichste Zeitmaass verwendet. Das hebr. יום bezeichnet den Tag ebensowohl als Phänomen wie als Zeitmaass. Nur durch leichte Modificationen unterscheiden in der Benennung den Tag als Erscheinung (نهار) und den Tag als Zeitdauer das Chaldäische, wo letzterer יוֹמָא, ersterer יְמָמָא heisst, das Syrische (ܝܘܡܐ, ܐܝܡܡܐ) und das Aethiopische.[1] Nicht anders bezeichnen יֶרַח, חֹדֶשׁ ebensowohl eine Erscheinung — und dies ist das eigentliche — als die davon abgenommene, zum Maasse dienende Zeitdauer.[2] Auch das Jahr ist, wie sein hebr. Name שָׁנָה[3] Wiederholung (nämlich: der ganzen Reihe von Erscheinungen, welche das Jahr bilden) zeigt, der Naturanschauungen entnommen.[4] Auf solche regelmässige Naturerscheinungen ist alle Zeitbestimmung gebaut[5]), wie Gen. 1, 14 lehrt, wonach die Gestirne לאתת וּלְמוֹעֲדִים bestimmt sind, d. h. zu Zeichen und zeitlichen Vereinbarungen = Zeitbestimmungen für den Verkehr.

Neben solchen phänomenellen oder natürlichen Maassen lehrt uns aber die Sprache noch andere kennen, welche rein conventionell sind, d. h. solche, die nicht einer in der Natur gege-

---

1) Vgl. die roman. Zusatzsilben bei den entspr. Ww. ital. *annata*, franz. *année*; ital. *giornata* franz. *journée* u. s. w.

2) S. Sirach 43, 6—8.

3) שנה = ثنى eig. umbiegen, falten, daher verdoppeln. Auffällig ist dabei allerdings das س in سنة sowie das ש im aram. שנא, wo man statt dessen ת erwartete; doch ist es auch sonst nicht unerhört, dass das hebr. ש bei einem Wortstamm sowohl dem arab. س als ث entspricht. Vgl. z. B. hebr. שוח arab. ثاخ, تاخ und ساخ.

4) Vgl. Censorinus, *De die natali* c. 19—23 die Unterscheidung von *annus, mensis*, *dies civilis* u. — *naturalis*, sowie ebenda c. 17 *saeculum naturale* u. *civile*.

5) Philosophisch ausgedrückt: nur durch gleichartige Bewegung kann die ungleichartige gemessen werden.

benen realen Zeitgrösse entsprechen. Man denke z. B. an שָׁעָה, welches von einer jedenfalls nicht mathematisch zu bestimmenden Grundvorstellung aus zu dem astronomisch festen Begriff der Stunde als des 12ten Theils des Tages gekommen ist. Wenn übrigens auch der Name eines solchen Zeitmaasses rein conventionell ist, so ist damit keineswegs gesagt, dass keine Anlehnung an die Naturverhältnisse bei Fixirung der Vorstellung stattfinde. Hat doch z. B. auch das Jahr trotz seines natürlichen Charakters in manchen Sprachen einen rein conventionellen Namen angenommen, wie es z. B. im Neugriechischen χρόνος heisst, ein Name der weiter nichts als den Begriff einer Zeitlänge ausdrückt.

Das Ergebniss unserer Untersuchung über den sprachlichen Ausdruck der (endlichen) Zeit, welches wir noch kurz zusammenfassen, dürfte einiges Licht werfen auf die Art und Weise, wie der menschliche, speziell der semitische Geist sich allmählich dieses Begriffes bemächtigte. Denn wir geben zwar Tobler Recht, welcher in der öfter angeführten Abhandlung sagt, das, was anderweitig über Raum und Zeit psychologisch feststehe, könne durch Ergebnisse der Sprachphilosophie nicht erschüttert sondern höchstens verschoben, im einfachsten Falle aber bestätigt werden. Aber eben eine solche Bestätigung, vielleicht auch eine weitere Ausführung dessen, was die Psychologie lehrt, sind wir von dieser Seite zu erwarten berechtigt. Denn „die Sprache, das selbstgewebte Kleid der Vorstellung, in welchem jeder Faden wieder eine Vorstellung ist, kann uns, richtig betrachtet, offenbaren, welche Vorstellungen die Grundfäden bildeten“ (Trendelenburg).

Für das Hebräische haben sich uns in Uebereinstimmung mit den übrigen semitischen Dialekten zwei Hauptreihen von Zeitbenennungen dargestellt. In der einen fanden wir die Zeit als Phänomen aufgefasst, wie es den Sinnen entgegentritt. Die Brücke von der sinnlichen Vorstellungswelt zur unsinnlichen Zeit

bildete dabei durchgängig[1]) die Bewegung. Die Zeit wurde zwar nicht mit der Bewegung identificirt, überhaupt nicht als blosses Accidens aufgefasst, sondern als eine Substanz, von welcher die Bewegung sich aussagen lässt. Aber gerade der auffallende Umstand, dass in den semit. Sprachen meistens nicht die Bewegung als solche, sondern als eine so oder anders charakterisirte in den Bezeichnungen der Zeit hervortritt, zeigt, wie die Zeit in engster Verflechtung mit den in ihr sich entwickelnden Vorgängen gefasst wurde. Denn wenn nicht die Bewegung überhaupt, so kommen doch jedenfalls jene mannigfachen Bewegungsarten im Grunde den Dingen, welche den Inhalt der Zeit ausmachen, nicht ihr selber zu. Erst der Zeitinhalt machte die Zeit wahrnehmbar, und gab den Zeitvorstellungen Fleisch und Blut. Soweit die Zeiten sich von einander durch ihren Inhalt unterschieden, wurden sie aufgefasst; daraus musste sich nach und nach die Vorstellung einer ununterbrochenen Zeitfolge bilden, aber diese als ganz gleichmässige findet sich in jenen Wörtern noch nicht ausgedrückt[2]) aus dem einfachen Grunde, weil sie durch blosse Sinnwahrnehmung nicht erzeugt werden kann[3]), sondern erst mit Hülfe der Abstraktion zu Stande kommt.

Neben dieser Reihe gibt es eine gerade im Hebräischen stark vertretene Gattung von Zeitbenennungen, welche man im Unter-

---

1) Auch die Wörter, welche wie חֶלֶד von der Vorstellung der Ruhe ausgehen, machen davon keine wirkliche Ausnahme; die Ruhe ist eben Reaktion gegen die Bewegung. Noch mehr berühren sich mit der letztern Vorstellung Benennungen, welche die (räumliche) Ausdehnung auf die Zeit übertragen, wie مُدَّة u. a.

2) Selbst in einem Wort wie دهر, welches ganz allgemeine Bedeutung angenommen hat, ist doch die sinnliche Grundlage der Vorstellung (die Kreisbewegung) aus einer bestimmten sinnlichen Erscheinung erborgt. Es haftet also daran mehr Besonderheit, als dem Zeitbegriff zukommt.

3) Leibnitz, a. a. O. p. 241: *Nos perceptions n'ont jamais une suite assez constante et régulière pour répondre à celle du temps qui est un continu uniforme et simple comme une ligne droite.*

schiede von den phänomenellen die determinirenden nennen könnte. Während bei den erstern der Blick rein rezeptiv die Eindrücke auffasst, welche die Zeitbewegung auf den Beobachter macht, wird diese bei den letztern von ihm gemessen, geregelt oder als geregelt und gemessen erkannt. Diese zweite Art, deren Charakterzug die Determinirtheit ist, erwächst mit der selben Nothwendigkeit aus den menschlichen Bedürfnissen wie die erste aus den menschlichen Erfahrungen. Der Mensch muss sich orientiren in der Zeit, um sie auffassen zu können; erst wenn er sie abmessen kann, wird sie für ihn vorstellig; nur wenn sie bestimmt ist, hat sie für ihn Interesse und ist überhaupt für ihn da. Dies spricht sich aus in der bedeutsamen Erscheinung, dass die Zeit gerade nach der Bestimmtheit, welche sie an sich tragen muss, benannt wird. Beide Reihen stehen sich übrigens nicht so fern, wie es scheinen könnte[1]). Kann man doch bei einigen Wörtern (wie עת) sogar im Zweifel sein, in welche von beiden man sie zu setzen habe. Die sinnlich unterschiedene Zeit fällt leicht zusammen mit der geistig als bestimmt erkannten. Eben das ist beiden Reihen gemeinsam, dass sie die Zeit nicht als reines Continuum kennzeichnen, als allgemeines Wesen oder gar als abstrakte Form, sondern als etwas möglichst Individuelles und Concretes[2]). Was die erste Reihe empirisch aufnimmt, ist nothwendig eine eigenthümlich besonderte Zeit; was die zweite Reihe als bestimmt setzt oder erkennt, ist *eo ipso* ebenfalls nicht allgemeiner Art. Es ist überall nicht die Zeit, sondern eine Zeit, welche vom Geiste zuerst ergriffen, mit der Sprache zuerst benannt wird[3]).

---

1) Ueber den innern Zusammenhang der Messbarkeit der Zeit mit ihrem Verhältniss zur Bewegung s. Trendelenburg a. a. O. I, 225.

2) Damit stimmt die psychologische Wahrnehmung überein, dass der Mensch früher einen deutlich abgegränzten Zeitraum als den Zeitlauf im Allgemeinen sich vorstellen kann.

3) Nicht zufällig ist auch, dass die in der Verbalbildung anderer Sprachen so deutlich ausgeprägte Unterscheidung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in den semitischen Mundarten sehr zurücktritt.

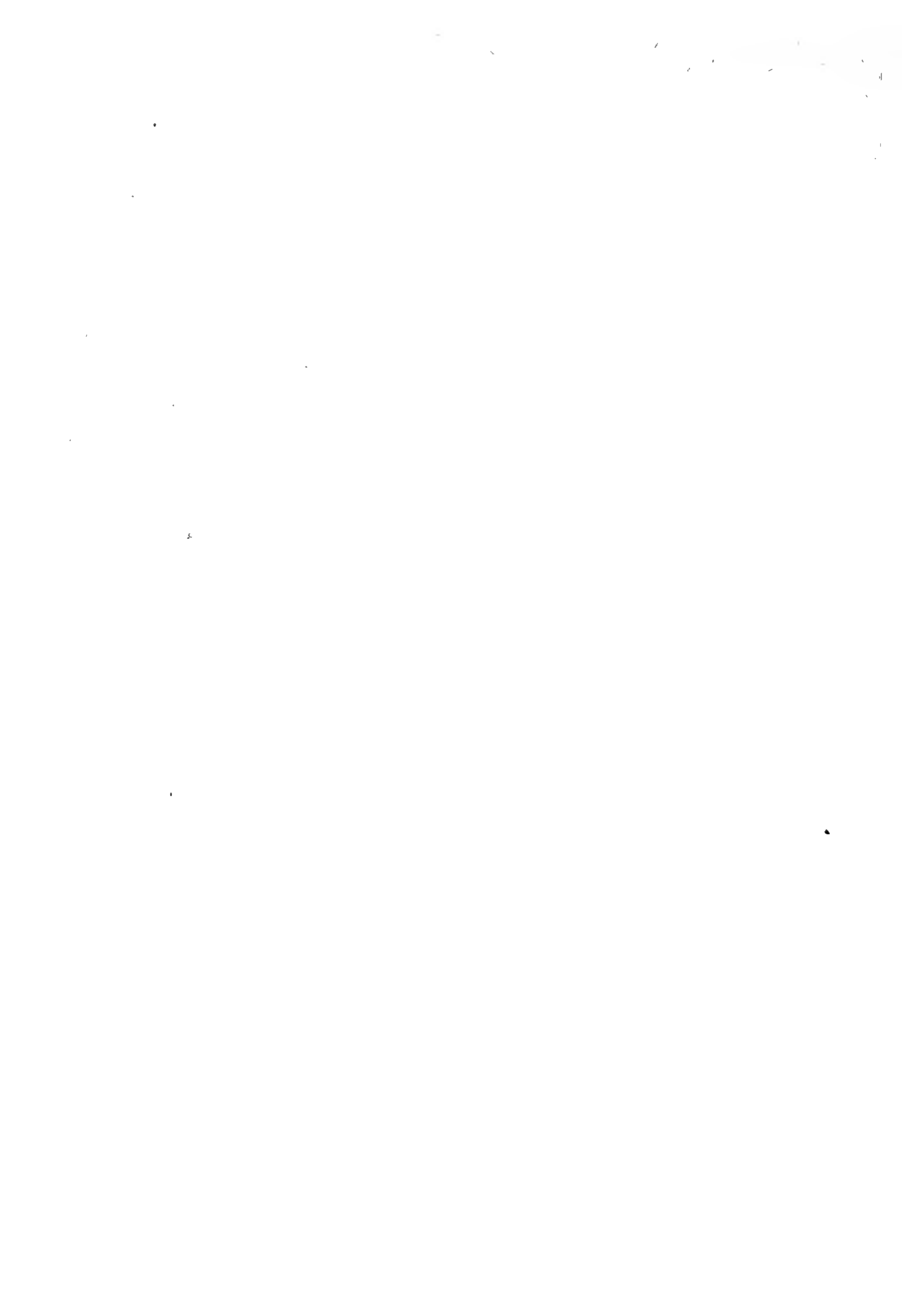
Haben wir aber im Hebräischen nicht einmal ein Wort, welches die Zeit als ganz allgemeine Vorstellung ausdrückt, so natürlich noch weniger eines, welches in rein intellektueller Auffassung sie nach ihrem eigentlichen Wesen benennt. Die begriffliche Darlegung einer Sache zu geben ist ja überhaupt nicht Aufgabe der Sprache, sondern dies leistet die wissenschaftliche Definition (s. Lazarus, Leben der Seele II, 187 f). Am wenigsten lässt sich bei dem schwierigen Begriffe der Zeit erwarten, dass die Sprache in sein innerstes Wesen eindringe. Die mythologische Gestaltung der Zeitvorstellung werden wir bei der unbegränzten Zeit, zu welcher wir nun übergehen, berühren, da sie dort hauptsächlich in Frage kommt.

Die hinterher nach fremdem Vorgang gemünzten Schul-Termini: עָבָר (= مَاضٍ), הֹוֶה (= حَاضِر), עָתִיד (= مُسْتَقْبَل) decken sich nicht mit den bei der Sprachbildung zu Grunde liegenden Zeitvorstellungen, die in Perfectum und Imperfectum sich darstellen (s. Fleischer, Sitzungsberichte 1869 S. 273). Den Standpunkt des Subjekts zum Grund einer solchen allgemeinen Eintheilung der Zeit zu machen, lag dem semitischen Sprachbewusstsein fern. Wenn gleich der alte Sprachgebrauch „vergangene“ oder „kommende“ Tage kennt, so hat er doch einen allgemeinen Namen für die Vergangenheit oder Zukunft so wenig als für die Zeit an sich.

II. DIE EWIGKEIT.

Summa vero vis infinitatis et magna ac
diligenti contemplatione dignissima est.

Cicero.



Die Sprache erhebt sich wie vom Sinnlichen zum Geistigen, so vom Endlichen zum Unendlichen[1]). Man mag über den Ursprung der Idee des Unendlichen denken wie man will, sie als etwas Angeborenes oder als etwas aus dem Endlichen und Sinnlichen Abstrahirtes betrachten, — die Sprache jedenfalls stützt sich, um sie darzustellen, auf das Endliche, und vermag sie nur in soweit zum Ausdruck zu bringen, als es auf Grundlage des Endlichen möglich ist. Die einfachste und wirksamste Art, wie sie es versucht, eine Bezeichnung des Unendlichen im Gegensatz zum Endlichen zu schaffen, ist die Verneinung der Endlichkeit oder die *via negationis,* wie die Dogmatiker dieses Verfahren nennen. In der Wortbildung, welche für uns allein in Betracht kommt, ist dasselbe für die arischen Sprachen sehr leicht auszudrücken durch Vorsetzung negativer Silben wie in dem sanscr. *an-anti,* griech. ἄ-πειρος, latein. *in-finitus,* un-endlich u. s. w. Aber so vielfachen Gebrauch diese Sprachenfamilie von der besagten Wortgestaltung macht, so ungewöhnlich ist sie den Semiten, bei welchen nur vereinzelte Ansätze dazu sich finden. Zusammensetzungen wie

1) Eine uns leider nicht zugängliche Abhandlung des Grafen Géza v. Kuun über diesen Gegenstand enthalten die Sprachwissenschaftl. Mittheilungen der ungar. Akad. der Wissenschaften, Bd. IV (1865) S. 175 bis 269. Sie führt die Ueberschrift: *Hogyan fejeztetik ki az örökkévalóság a sémi nyelvekben* d. h. Wie wird die Ewigkeit in den semitischen Sprachen ausgedrückt?

לֹא־עָם Deut. 32, 21 oder לֹא־הוֹן Spottgeld Ps. 44, 13 u. ähnl.[1]) sind absichtlich in ungewöhnlicher Weise gebildet, da sie als Schlagwörter auffällig sein sollen, und das uns näher angehende אֵין־קֵץ in Stellen wie Jes. 9, 6 ist zwar sachlich entsprechend, aber es bleibt immer ein Umstandssatz, so dass man dabei nicht zu einem substantivischen Begriff des Unendlichen kommt. Ein solcher findet sich allenfalls in der Terminologie der Kabbala, wo אין סוף, das Endlose, oder geradezu אין, welches weniger mit „dem absolut Negativen Hegels"[2]) als mit der schlechthin undeterminirten absoluten Substanz Spinoza's zu vergleichen sein dürfte, der erste Gottesname ist, welcher Gott als Urwesen, abgesehen von seiner Offenbarung, bezeichnet.

Ein merkwürdiges, freilich verstümmeltes Beispiel solcher negativen Wortbildung zum Ausdruck des temporal Unendlichen würde uns das arab. يَزَلِيٌّ liefern, nach den arab. Lexicographen die aus لَمْ يَزَلْ von زال fut. يزال aufhören, abzuleitende Grundform zu أَزَلٌ, أَزَلِيٌّ[3]). Aber diese Grundform ist rein imaginär, und diese Wörter, stets auf die unendliche vergangene Zeit gehend, weisen vielmehr auf ein ازل = *abiit,* welches dem chald.-syr. אֲזַל entspricht und mit زال, f. u. nahe verwandt ist. Die Bed. *aeternitas a parte ante* hätte sich dann daraus ganz ähnlich entwickelt wie aus أَبَدٌ die Bezeichnung der *aeternitas a parte post.*

Auf diese Art, die unendliche Zeit durch Negation der Zeitschranken auszudrücken, haben wir im Interesse des Hebräischen nicht näher einzugehen. Dass der Mensch leicht dazu kommen kann, aus dem Sinnlichen, das er nicht zu bewältigen vermag, auf ein Unbegränztes zu schliessen, hat besonders Locke hervor-

---

1) Vgl. auch das in seiner Art einzige poetische בְּלִימָה (Iob 26, 7) aus בְּלִי — מָה, worüber Böttcher § 899, 2 ε.

2) So Jellinek zu Franck's Kabbala S. 79.

3) Arabische Schriften über den Begriff von ازل erwähnt Ḥâdschî Chalfa in seinem bibliograph. Lexicon (Flügel'sche Ausg.) V, 39.

gehoben[1]). Der Schiffer z. B. kann sich das Meer ohne Grund denken, nachdem er diesen mit dem Senkblei nicht erreicht hat. Dieses Hinwegdenken der Schranken bildet sich ab in jener negativen Ausdrucksweise. Hinwieder hat Cartesius mit Recht betont, dass durch blosse Negation der Begriff des Unendlichen aus dem Endlichen sich nicht gewinnen lasse[2]), woraus folgt, dass jene Art des Ausdrucks nur einen Zug aus dem zur Gewinnung des Unendlichen einzuschlagenden Verfahren oder nur ein Merkmal des Unendlichen angibt. Philosophisch angesehen ist übrigens immer noch ein Unterschied zwischen unendlicher Zeit und Ewigkeit. Dieser letztere Terminus nämlich implicirt die Ueberzeitlichkeit, das über der Zeit Stehen, was der erstere nicht fordert.

Wenn gleich nicht durch Zusammensetzung mit einer negativen Partikel, so doch ebenfalls gewissermaassen *viâ negationis* wird der Begriff der Ewigkeit in dem dafür gewöhnlichsten hebr. Wort עוֹלָם ausgedrückt. עוֹלָם nämlich oder עֹלָם, ein Mal seltsamer Weise עֵילוֹם (2 Chr. 33, 7), ist nach der verbreitetesten und wahrscheinlichsten Erklärung von עלם in der Bed. verhüllen, verbergen[3]) abzuleiten, wie sie im Niph., Hiph. u. s. w. sich häufig findet; es ist also gebildet nach der Form הוֹתָם von חתם, אוֹצָר von אצר, und bed. demnach eigentlich das Verhüllte, Bedeckte[4]),

---

1) S. Chalybäus, Specul. Philos. von Kant bis Hegel, S. 11.

2) S. Ueberweg, Geschichte der Philosophie III S. 52 (Aufl. 2).

3) Schultens (*Orig. Hebr.* p. 384 ss.) möchte das Wort in Verbindung mit عَلِمَ, عَلَّمَ sich entwickeln lassen, so zwar dass die Bed. *signavit* zu Grunde läge, und aus ihr die andere *abscondit* erwüchse. *Usitatissima est metaphora illa in abscondendo sita*; *quae enim condimus ea fere signamus vel sigillo impresso claudimus.* Aber so glatt dieser Uebergang im Lateinischen scheint, wo *signare* ebensowohl bezeichnen als versiegeln bedeutet, so wenig plausibel ist er hier. عَلَمٌ ist das Kennzeichen oder hervorstechende Zeichen, aber nicht das bergende Siegel.

4) Anders Ewald (§ 77a Anm. 2): עולם bedeutet wahrscheinlich eig. zeit (tag), wie Aethiop. ዐለት W. ויל = עול arab. جِيل. (?)

von der Zeit verstanden daher die menschlichem Blicke entrückte, um ihrer weiten Entfernung willen nicht mehr wahrnehmbare Zeit. Aehnlich reden ja auch wir von „grauer Vorzeit“ oder vom „Dunkel fernster Zukunft.“ Es liegt in der Natur dieser bildlichen Ausdrucksweise, dass sie ebensowohl auf entlegenste Vergangenheit, welche unser Blick nicht mehr zu fixiren vermag, als auf weiteste Zukunft, welche noch gar nicht in unser Gesichtsfeld eingetreten, anwendbar ist, wie denn עולם beides bedeuten kann. עוֹלָם heisst somit eigentlich nicht die Zeitdauer, in welcher wir stehen, und welche sich in's Unendliche verlängert (wie خلد u. a.): eine solche Zeit wäre ja gegenwärtig, also nicht verdeckt sondern offenbar; nur ihre Gränzen wären verborgen. Vielmehr bezeichnet das Wort einen Begriff, welcher da anhebt, wo der Bereich unsers Wahrnehmungsvermögens aufhört. Was unter diesem Begriffe steht, liegt uns so fern als möglich; denn es befindet sich ausserhalb unsers Horizontes. Was nach seiner Dauer in unsern Gesichtskreis, vielleicht in unsere Gegenwart hineinreicht, aber mit jenem Begriff in Verbindung steht, entzieht sich zum mindesten nach Einer Richtung unserm Auge, d. h. es nimmt, so weit wir sehen, keinen Anfang oder kein Ende. Die endlose Dauer wird demnach hier dargestellt mittelst der Zeitbewegung, die von der äussersten Gränze ausgeht (מֵעוֹלָם) oder bis zu ihr hinreicht (לְעוֹלָם, עַד־עוֹלָם).

Eine Zeit, deren Gränzen verborgen sind, kann also mittelst des עולם ausgedrückt werden. Nun fordert zwar der Wortlaut dabei offenbar nicht eine schlechthinige Anfangs- oder Endlosigkeit wie bei den oben besprochenen Wörtern ἄπειρος, *infinitus* u. s. w.; nicht durchaus, sondern gewissermaassen nur erkenntnisstheoretisch werden hier die Gränzen negirt, und es liegt gewiss darin ein Wink, dass der Mensch von der Wahrnehmung oder Erfahrung aus zu der Vorstellung des Unbegränzten gelange, und diese eben deshalb zunächst eine bloss relative sei. Indessen würde man irren, wenn man annähme, dass diese unwillkürliche Vorsicht der Sprache den Hebräern bewusst gewesen sei, und dass sie in dem Begriffe von

עולם irgend etwas Subjektives oder Relatives gesehen hätten. Vielmehr ist es gerade der unmittelbarsten, naivsten Anschauungsweise eigen, dass sie das Wahrgenommene mit dem Wirklichen identificirt und das was sie nicht wahrnehmen kann ignorirt. Daraus ergibt sich, wie wir uns zu der oft erörterten Frage zu stellen haben, welcher Werth dem vorliegenden Ausdrucke beizumessen sei: wir können es nicht billigen, wenn oft gesagt wird, עולם bedeute für's erste Ewigkeit, für's zweite überhaupt eine längere Zeitdauer. Wenn dies auch sachlich von unserm Standpunkte aus richtig sein kann, so erweckt es die irrige Vorstellung, als hätten die Hebräer mit Wissen und Willen zwei verschiedene Dinge mit Einem Worte bezeichnet, so dass beide Bedeutungen gleich berechtigt wären. Vielmehr ist עולם nie „eine längere oder sehr lange Zeitdauer,“ sondern es drückt, wie wir gesehen haben, stets aus, dass das Ende (beziehungsweise der Anfang) einer Zeit dem Menschen entgeht, dass er nichts davon weiss oder wissen will; wir werden dies in Hinsicht auf den Sprachgebrauch nachweisen. Beachtenswerth ist, was Hengstenberg in seiner (in der 1. Aufl. der Christologie des A. B. II, 427—434 gegebenen, Aufl. 2 weggelassenen) Erörterung des Begriffes von עולם gegen dessen Verkennung geltend gemacht hat, wenn auch einzelnes daselbst Aufgestellte nicht haltbar und im Allgemeinen dem עולם unser Begriff von „Ewigkeit“ untergeschoben ist, mit welchem es sich weder nach seinem Etymon noch nach seinem Gebrauch vollkommen deckt.

Auch nicht so können wir die Sache ansehen, als sei mit עולם ursprünglich nur eine „sehr lange, bis in verborgene Fernen dauernde Zeit“ bezeichnet worden, welche unbestimmte Bedeutung dann im Laufe der Zeit in die absolute der Ewigkeit übergegangen wäre. So finden wir den Hergang dargestellt von A. Kahle[1]), welcher neuerdings diesem Worte besondere Aufmerksamkeit geschenkt und es durch alle Bücher der Bibel verfolgt hat, wobei er sich allerdings mehr von dem dogmatischen Gehalt als von der

1) Biblische Eschatologie, Erster Theil: A. T. 1870.

historischen Bedeutung desselben bestimmen liess. Es heisst da S. 7: „Wo im Pentateuch von Ewigkeit (עולם) die Rede ist, wird nicht an die Negation jeder zeitlichen Schranke gedacht.“ Dies ist richtig, wenn eine philosophische Aufhebung der Zeitschranken damit in Abrede gestellt werden soll; eine solche findet sich aber nirgends in den bibl. Büchern; erst die Alexandriner haben durch Beiziehung hellenisch-platonischer Elemente den metaphysischen Begriff der Ewigkeit mit den hebräischen Religionsideen verschmolzen. Der Grund jedoch, warum die alten Hebräer nicht in diesem Sinne „jede zeitliche Schranke“ aufhoben, lag darin, dass die Zeit als solche ihnen überhaupt nicht als Schranke erschien. Jede Schranke innerhalb der Zeit dagegen schliesst עולם im Pentateuch so gut wie in den spätern Büchern aus, und es beruht auf einem Vorurtheil, wenn man, wie oft geschehen ist, die Fähigkeit, die Vorstellung einer gränzenlosen Zeit zu bilden, dem hebräischen Alterthum abspricht[1]).

Wenn es nun in derselben Schrift S. 11 heisst: „Dass aber der Begriff unbestimmter und unabsehbarer Ferne sich mit dem der Ewigkeit nahe berührt, und leicht hat darein übergehen können, zeigt die später konstant gewordene Bedeutung von עולם. Der Uebergang dazu in Betreff der Vergangenheit dürfte aus dem Pentat. noch nicht nachzuweisen sein; denn Deut. 33, 15 stehen die ewigen Höhen parallel zu den zwar uralten aber doch nicht von Ewigkeit her bestehenden Bergen“ — so ist für's erste gar nicht abzusehen, wann für עולם die Bedeutung „Ewigkeit“ konstant geworden sein soll, da der Verf. selbst bis auf Maleachi u. Koheleth hinunter neben derselben die andere, uneigentliche, unbestimmte nachweist. Sodann ist jener „Uebergang“ von der unbestimmten zur absoluten Bedeutung eine willkürliche Annahme. Dass im Laufe der Zeit der geistige Horizont der Israeliten und

---

[1]) Eine solche Vorstellung liegt dem Menschen, wie schon oben angedeutet worden, gar nicht so fern. Siehe darüber schon Lessing, Werke (in der Lachmann'schen Ausg.) IX S. 168 f.

somit auch das, was עולם genannt werden konnte, sich veränderte, ist bei einem Volke, welches so verschiedene Epochen der Offenbarung und Geschichte erlebte, selbstverständlich. Aber wenn der Horizont sich erweitert, bleibt doch der Begriff des Horizonts derselbe; und so konnte das, was für die Israeliten עולם war, sich verschieben, aber der Begriff von עולם selber war einer Erweiterung gar nicht fähig, und von einer bewussten metaphysischen Vertiefung desselben kann hier nicht die Rede sein. Soll aber mit Obigem gesagt sein, dass auf einem spätern Standpunkte (etwa dem jesajanischen) Solches den israelitischen oder prophetischen Gesichtskreis begränzte, was nach seinem Wesen nicht der geschichtlichen Entwicklung angehört, sondern, über diesem zeitlichen Prozess erhaben, für alle Zeiten den wahren Horizont bildet und welchem daher das Attribut עולם mit dem vollsten Rechte zukam: so ist dies eine theologische Ansicht, welche zwar nicht auf den sprachlichen Ausdruck sich berufen, aber möglicherweise auf sachliche Gründe sich stützen kann, die uns hier ferne liegen. Immerhin sei uns gestattet zu fragen, wie (ebenda S. 114) אֲבִי־עַד (Jes. 9, 5) „beweisend“ genannt werden kann dafür, dass bei Jesaja „die absolute Ewigkeit gepredigt wird und nicht bloss eine unbestimmte Zeitdauer,“ während das אֵל עוֹלָם Gen. 21, 33 zum selben Schlusse in Hinsicht auf den Pentat. nicht berechtigen soll; wie umgekehrt aus den beiden (überdies poetischen) Stellen Gen. 49, 26. Deut. 33, 15, wo die Berge ewig genannt werden, sich folgern lässt, dass der Pentat. den absoluten Begriff von Ewigkeit noch nicht mit dem Worte עולם verbinde, während unbeschadet desselben in spätern Büchern das Wort oft genug „hyperbolisch“ oder „abgeschwächt“ gebraucht werden soll.

Beachten wir den sprachlichen Gebrauch von עולם, so zeigt sich im Allgemeinen, dass dem Worte von den ältesten Zeiten biblisch-hebräischen Schriftthums bis zu dessen Ende seine Bedeutung: unabsehbare, endlose Zeit geblieben ist, dass diese jedoch in gewisser Weise eher eine Schwächung erfahren

hat, bis endlich in nachbiblischer Zeit der Begriff der Unbegränztheit ihm theilweise ganz abhanden gekommen ist. Im Pentateuch gerade steht es in seiner vollen Kraft; je naiver der Standpunkt da ist, desto entschiedener wird für gewisse Dinge das Aufhören in der Zeit verneint. Weitaus in den meisten Fällen steht es hier und in den spätern Büchern in Verbindung mit dem göttlichen Wesen, welches schon dem kindlichen Sinn als ein unendliches erscheint (Gen. 3, 22), oder mit göttlichen Worten. Die göttliche Verheissung und Verfügung wird kundgemacht als ewige, welche keine Zeit umstossen wird (בְּרִית עוֹלָם), die göttliche Satzung proklamirt als ewige (חֻקַּת עוֹלָם), von welcher keine Zeit entbinden soll. Wir sind sprachlich nicht berechtigt es anzunehmen, können es uns aber auch sachlich nicht denken, dass einem Noah oder Abraham die göttlichen Verheissungen weniger über dem Wechsel der Zeit erhaben erscheinen sollten als den spätern Propheten. Ebenso gehört es zu dem ganzen absoluten Charakter der göttlichen Gesetzgebung, dass sie den Gedanken an Abänderung durch die Zeit ausschliesst[1]).

Gegen unsere Ansicht, dass im ältern Sprachgebrauch mit עולם immer eine möglichst weit sich erstreckende Aufhebung zeitlicher Begränzung gemeint sei, macht man aber nicht bloss jene schon erwähnten poetischen Stellen, welche in der spätern Literatur unzählige Parallelen haben, geltend. Dieselben erledigen sich leicht durch die Erwägung, dass ja die Poesie eine mehr oder weniger

---

1) Inwiefern in solchen von der Zeit unabhängig erklärten Verheissungen und Geboten dennoch eine Modificirung in der Zeit möglich war, ist hier nicht der Ort zu untersuchen. Man hat sich aber dabei jedenfalls nicht sowohl auf den etymologischen Charakter des Wortes עולם zu stützen als vielmehr darauf, dass das Absolute in der Geschichte der Offenbarung sich der individuellen subjektiven Fassung accommodirt, dass aber die jeweilige subjektive Vorstellung vom Absoluten eben um ihrer Subjektivität willen nothwendig immer etwas Relatives hat. Ueber die Disputationen jüdischer Scholastiker, die Ewigkeit der Thora (נצחות התורה; تابيد الشريعة) betreffend, s. Schmiedl, Studien über jüdische, insbes. jüdisch-arabische Philosophie, S. 195 ff.

absichtliche optische Täuschung liebt und sich kein Bedenken daraus machen kann, von ewigen Hügeln zu reden, auch wenn ihre zeitliche Entstehung aus der mosaischen Schöpfungsgeschichte feststeht. Durch derartigen hyperbolischen Gebrauch des Ausdrucks wird nicht der Begriff der Ewigkeit eingeschränkt oder abgeschwächt, sondern die damit prädicirte Sache soll wenn auch nur fingirter Weise auf die Höhe des Begriffs emporgehoben werden. Es finden sich aber auch schlichte prosaische Stellen, wo die mit עולם ausgedrückte Zeit bei weitem nicht an die Gränzen hinanreicht, welche dem Hebräer seine religiösen Anschauungen steckten. Da hat man nun zumeist übersehen, dass der Charakter von עולם nicht nothwendig ein religiöser ist, während vom deutschen „Ewigkeit" nach dem Sprachgebrauch das religiöse Moment sich schwer trennen lässt[1]). In der geschichtlich-politischen wie in der juridischen Sphäre oder im täglichen Leben wird עולם ebenso zur Negirung des Aufhörens einer Zeit angewendet wie in Sachen des Glaubens. Diese Negirung ist aber an sich dort ebenso absolut wie hier, nur sind jene Sphären als solche beschränkt.

Wenn also vom Standpunkte einfach historischer Erinnerung aus ein Thatbestand als מֵעוֹלָם dauernd bezeichnet wird, so ist dies weder eine Profanation des Wortes (wie es im Deutschen bei „von Ewigkeit her" wäre), noch nothwendig eine Uebertreibung; es heisst an sich nur „seit unvordenklicher Zeit", von jeher, womit gesagt sein soll, dass ein früherer Zustand gar nicht erinnerlich sei. Ganz besonders wird es angewendet, wo einem Volke ein Wohnsitz [2]) zugesprochen wird, den es seit Menschengedenken inne

---

[1]) Dem Worte עולם entspricht nicht bloss das latein. *aeternus*, sondern auch *sempiternus*. Vgl. das zur Unterscheidung des Grundbegriffes beider von Döderlein (Latein. Synon. I, 2 f.) Gesagte. Wie aber auch *aeternus* unter Umständen sehr relative Geltung haben kann, zeigt schlagend die Stelle bei Plinius, *Hist. Nat.* XVI, 213 *Maxime aeternam putant hebenum* etc.

[2]) Vgl. z. B. Jos. 24, 2; 1 Sam. 27, 8 und auch Zeile 10 der neu entdeckten Siegessäule des Königs Mescha.

gehabt habe, so dass es gewissermaassen das Urrecht darauf besitze. Ebenso heisst גְּבוּל עוֹלָם [1]) die von jeher geltende Gränzmarke, welche zu verrücken ein doppelter Frevel wäre, weil sie durch die Urzeit geheiligt ist. עולם ist in solchem Zusammenhang noch bedeutend stärker als קֶדֶם, welches geographisch den Osten, geschichtlich aber mit der schon erwähnten Uebertragung des räumlichen auf's zeitliche Vornesein die „Vorzeit" bezeichnet. Immerhin hat auch dieses Wort in der zeitlichen Bedeutung etwas poetisch Feierliches [2]); in verwandten Dialekten (dem Arab. Aethiop. Aram.) ist es der Uranfang; und sogar die Bed. „Ewigkeit" hat es angenommen, wozu Ansätze schon im Hebräischen sich finden, wo es öfters mit עולם parallel steht. קדמות העולם heisst in der rabbin. Sprache die Welt Ewigkeit im Gegensatz zum Weltanfang: חדוש העולם [3]). Ebenso ist das arab. قَدِيم ein erlesenes Wort für ewig, welches gern von Gott gebraucht wird.

Das Wort aber, welches eigentlich den Uebergang in die vorgeschichtliche Urzeit ausdrückt, ist eben unser עולם. So z. B. Gen. 6, 4 wird אשר מֵעוֹלָם אנשי השם von den Riesen gesagt, welche die Heroen des vorgeschichtlichen Mythus gewesen sind. Bei dem besondern Nimbus übrigens, den gerade für den Semiten das Uralte hat [4]), ist es begreiflich, dass der Zusammenhang mit der Ur-

---

1) Prov. 22, 28. 23, 10. Die Rabbinen lesen hier עולים: die Gränze der Heraufgekommenen = Israeliten oder: der Heruntergekommenen = Armen; s. S. A. Wolf, Mischnah-Lese S. 20.

2) Ebenso das latein. *priscus*, welches ihm etymologisch genau entspricht (aus *prae*, welches auch zeitlich gewendet wird, wie *praedicere* u. s. w. beweisen), und nicht bedeutet: was schon seit langem ist, sondern: was vor langem war und nicht mehr ist. „Es ist ein seltenes feierliches Wort, bei welchem man nicht bloss wie bei *antiquus* (v. *ante*, wovon auch das locale *anticus*) an die mathematisch zu messende Vergangenheit, sondern an die qualitativ verschiedene Vorzeit oder gar an die heilige Urzeit zu denken aufgefordert wird." Döderlein a. a. O. IV, S. 88.

3) S. Schmiedl a. a. O. S. 91.

4) Vgl. Hitzig, Geschichte Israels I. 1869, Vorwort S. 1 f.

zeit von einem Volke oder Reiche gern in Anspruch genommen wurde, wie wir es Jer. 5, 15 und in den phönizischen Inschriften sehen (Gesenius, *Monum. Phoen.* p. 197 ss.), wo z. B. למכת (= מלכת) עלם *regnum aeternum* als Epitheton Numidiens steht. Hyperbeln sind hier so nahe gelegt, dass sie keiner Erklärung bedürfen; auch sind sie um so eher zu entschuldigen, als der geschichtliche Horizont eines Volkes etwas sehr Relatives[1]) ist, ohne dass dies von naivem Standpunkte aus in Anschlag gebracht würde. Das historische Zeitbewusstsein ist immer ein begränztes[2]).

Noch viel enger ist natürlich der Gesichtskreis im gewöhnlichen und rechtlichen Lebensverkehr[3]). Zum Theil aus Nichtbeachtung dessen hat man Anstoss genommen an einigen pentat. Stellen wie Ex. 21, 6. Deut. 15, 17, wo die gesetzliche Bestimmung getroffen wird, dass ein hebräischer Sklave, welcher es vorzieht vom siebenten oder Sabbat-Jahr keinen Gebrauch zur Erlangung seiner Freiheit zu machen, seinem Herrn dienen soll לְעוֹלָם; man übersetze „auf immer", nicht „auf ewig"; denn die Einmengung eines religiösen oder metaphysischen Begriffs wäre hier eine Abschweifung in ein anderes Gebiet, nicht bloss eine Steigerung; einer solchen ist der Ausdruck „auf immer" in Sachen des menschlichen Verkehrs nicht fähig. Der Sinn in diesen Stellen ist einfach der, dass das Gesetz in jenem Falle dem Dienste keinerlei zeitliche Schranken setzen will. Mit diesem לעולם (vgl. Lev. 25, 46) ist daher allerdings unvereinbar die (auch sachlich nicht nothwendige) Annahme des Josephus und der Rabbinen[4]),

---

1) Vgl. Jes. 58, 12. 61, 4 חָרְבוֹת עוֹלָם, die Trümmer der Urzeit d. h. die seit Menschengedenken solche waren.

2) S. auch Buttmann, Mythologus, S. 30: „Bei allen Nationen ist die Urwelt ein in der Vorstellung ganz gleicher Begriff mit der Urzeit des eigenen Volkes oder Landes."

3) Bei der „Enge des menschlichen Geistes" (Herbart) ist das individuelle Zeitbewusstsein ein durch die jeweilige ihm gegenwärtige Vorstellungsreihe bedingtes und beschränktes.

4) S. z. B. zu Ex. 21, 6: וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם Raschi: עד היובל או אינו אלא לעולם כמשמעו ת"ל ואיש על משפחתו תשובו מגיד שחמשים שנה קרויים עולם

dass im 50sten oder Jobeljahr der Dienst ein Ende nehmen müsse. Denn nicht bloss das Maximum der Zeitdauer bezeichnet עולם, so dass man mit Pappenheim sagen könnte, die Dauer bis zum Jobeljahr (50 Jahre) sei für den Hebräer das grösste Zeitmaass, und könne daher עולם heissen, sondern eben eine Zeit, deren Ende überhaupt nicht abzusehen. Dieser Umstand, dass לעולם oder עד עולם sich mit einem von vornherein in Aussicht genommenen Ende nicht vertragen kann[1]), macht es auch unmöglich, Deut. 23, 4, wo von den Ammonitern und Moabitern gesagt ist: גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה׳ עַד־עוֹלָם, „das zehnte Geschlecht" als Beschränkung von עד עולם zu nehmen[2]), was überdies Wortlaut und Wortstellung verwehren. Vielmehr „wird durch den Zusatz: ‚auch ein zehntes Geschlecht nicht' jede Möglichkeit der Aufnahme abgeschnitten, denn Zehn ist die Zahl des vollständigen Abschlusses" (Keil z. d. St.). Vgl. Neh. 13, 1, wo das zehnte Geschlecht nicht besonders hervorgehoben wird, sondern einfach לעולם steht. Als Beispiel, wie עולם auch der Sprache des gewöhnlichen Lebens angehört, sei noch die Stelle 1 Sam. 1, 22 angeführt, wo Hanna zu ihrem Manne sagt, sie wolle den Knaben Samuel nach seiner Entwöhnung nach Silo bringen, damit er sich vor dem Herrn darstelle und daselbst bleibe עַד־עוֹלָם „auf immerdar." Statt für einige Tage wie die Andern vor dem Herrn zu erscheinen, soll er nach ihrem Gelübde für immer dort bleiben. Dieses Beispiel zeigt übrigens auch, wie das, was für den Einzelnen in einem Augenblicke unbedingt als endlos gilt, wenigstens für sein Denken und Thun, sein Wissen und Wollen, es nicht nothwendig auch für Andere ist oder für ihn selber bleibt. Sie musste Samuel für

---

1) Wesentlich anders als bei diesen gesetzlichen Bestimmungen ist der Sachverhalt in der Stelle Jes. 32, 14 f., welche man uns entgegenhalten könnte (womit eher zu vergleichen die Psalmstellen mit לנצח 13, 1 u. s. w. von welchen wir unten reden werden): das verödete Land soll den Eindruck einer ewigen Wüste machen, bis ein ganz neuer himmlischer Lebensgeist es diesem trostlosen Zustand enthebt.

2) So Kahle a. a. O. S. 8.

immer da lassen; doch verstiess es gewiss nicht gegen ihr Gelübde, dass er durch das Dazwischenkommen besonderer Gründe sich veranlasst sah nicht gerade sein ganzes Leben in Silo zuzubringen[1]).

Auch in der Umgangssprache fehlt ferner die Hyperbel nicht, namentlich nicht in der Hofsprache; so 1 Reg. 1, 31 יְחִי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לְעֹלָם und oft in Büchern, deren Verfasser mit den Gebräuchen des persischen Hofes bekannt waren, wo man sich dieser Höflichkeitsformel bediente (Aelian. *Histor. Variar.* I, 31). Daraus zu schliessen, dass עולם nur „eine lange Zeit" bedeute, wäre natürlich ebenso schief, wie wenn man überhaupt die diplomatische Sprache zur Ermittelung des Wortsinns benützen und z. B. daraus, dass Erlasse und Verträge stets „auf ewige Zeiten" gelten sollten, schliessen wollte, dass dem deutschen „ewig" auch die Bedeutung einer langen (unter Umständen auch recht kurzen) Zeit zukam.

Das von עולם Gesagte gilt im Wesentlichen für die ganze biblisch-hebräische Literatur. Der Prophet natürlich hat den höchsten Standpunkt und in Folge dessen die weiteste Perspektive. Es ist Sache der bibl. Theologie zu untersuchen, wie weit sein Blick die Zeiten verfolgte. Der Dichter ferner hat den beweglichsten Standort und daher den reichsten Gesichtskreis. Nicht bloss Hyperbeln kommen bei ihm in Betracht, welche in ernster Literatur doch nur in beschränktem Maasse zulässig sind, sondern auch die ganze Subjektivität der Gefühlswelt, welche des Lyrikers

---

1) Bedarschi (S. 201) meint freilich, Samuel habe ja nach Num. 8, 25 nur 50 Jahre zu Silo bleiben müssen, und damit stimme genau das לעולם, welches nach Ex. 21, 6 die selbe Zahl von Jahren ausdrücken könne. Allein dass עולם eine bestimmte Dauer, זמן קצוב, wie er es geradezu nennt, von 50 J. repräsentiren könne etwa wie דור eine solche von 40 J., ist natürlich eine unhaltbare, nur aus der irrigen Kombination mit dem Jobeljahre hervorgegangene Annahme. Vielmehr ist לעולם auch a. u. St. s. v. a. לזמן ארוך שאין לו קץ, wie es der selbe Synonymiker anderswo umschreibt.

eigenstes Gebiet ist. Wenn z. B. in den Psalmen der Sänger seinen eigenen Gemüthszustand, etwa sein inneres Glück ewig nennt, so drückt er damit allerdings absolute zeitliche Schrankenlosigkeit aus; aber nicht, dass seine Reflexion keine Schranken kennt, sondern dass sein Gefühl sich von keinen solchen beengt weiss, ist daraus mit Sicherheit zu schliessen. Ob dabei an Ueberwindung der Schranken des Todes gedacht sei, oder ob auch ohne ein deutliches Bewusstsein davon jene mehr oder weniger starken Aussprüche sich erklären lassen, so zwar dass die Wahrheit, von welcher auch das ächte religiöse Gefühl getragen sein muss, nicht darunter leidet, — dies in den einzelnen Fällen zu entscheiden ist Sache der Exegese.

Noch haben wir aber nachzuweisen, wie das Wort עולם allmählich etwas von seiner absoluten Unbestimmtheit eingebüsst hat. Wir glauben dabei die poetisch-prophetische Sprechweise betheiligt. Es liegt in der Natur des Begriffs der Unendlichkeit, dass man sich in keiner Sprache leicht mit Einer Benennung desselben begnügt, zumal da kein Ausdruck diesem Begriffe gerecht wird. So finden wir schon in dem Lied am Meere Ex. 15, 18 die Verbindung לְעֹלָם וָעֶד angewandt, um die ewige Herrschaft Jahve's möglichst nachdrücklich auszusprechen. Die zwei Ausdrücke stehen parallel, und es ist keineswegs nach LXX und Vulg. zu übersetzen: *ἐπ' αἰῶνα καὶ ἔτι, in aeternum et ultra*[1]); aber es leuchtet ein, wie leicht bei dieser später sehr gangbaren Formel die Vorstellung sich einschleichen konnte, dass mit ועד etwas über den עולם hinausliegendes gemeint sei. Aehnlich verhält sich's, wie es scheint, mit der Form מֵעוֹלָם עַד־עוֹלָם, welche uns schon in dem alten Psalm 90 begegnet. Man kann an dieser Stelle zweifelhaft sein, ob mit מעולם wie gewöhnlich der Horizont nach der einen (vergangenen) mit עד עולם nach der andern (zukünftigen) Seite in's Auge gefasst wird, oder ob beide Ausdrücke für die Dauer in fernste Zukunft gebraucht sind. Doch ist nach dem sonstigen Sprachgebrauch wahr-

---

1) Siehe darüber Baumgarten-Crusius, Grundzüge der bibl. Theol. S. 194.

scheinlicher, dass allerdings auf zwei Richtungen Bezug genommen wird; und dies gilt sogar auch für Jer. 7, 7. 25, 5 trotz des לְ: Gott hat Israel sein Land gegeben לְמִן־עוֹלָם וְעַד־עוֹלָם d. h. für undenkliche vergangene und künftige Zeiten. Aber wie leicht konnte dieser Ausdruck, welcher in Doxologien immer häufiger wurde (1 Chr. 29, 10. Dan. 2, 20), zu der Meinung veranlassen, dass hier von einer Folge von עולמים die Rede sei. Man begegnet ja diesem Plural, obwohl fast gar nicht in historischen Büchern (nur 1 Reg. 8, 13 parall. 2 Chr. 6, 2, wo die Sprache dem Inhalt gemäss eine gehobene ist), doch nicht selten in den prophetischen Reden und in den Psalmen. Hier wird überhaupt Alles aufgeboten, um das Unbegreifliche, Unnennbare, Unendliche auszudrücken. Die Sprache überbietet sich selber, damit die Vorstellung dasselbe thue. Man sehe z. B. Jesaja, wo nicht bloss die Plurale עולמים und נצחים, sondern auch die Zusammensetzungen עולמי־עד und נצח נצחים sich finden[1]), welche die Ewigkeit zu verewigen auffordern, was freilich logisch nicht möglich, aber ein Versuch ist, das Ungeheure des Gedankens zur Anschauung zu bringen, „gleich als ringe die Sprache nach einem adäquaten Ausdruck für einen Begriff, der das menschliche Denken übersteigt“ (Kahle). Bürgerten sich aber solche Erzeugnisse poetischer Diktion[2]) wie der Plural עוֹלָמִים, mit welchem man bald ebenso freigebig war wie die frühere Sprache mit dem Sing. (vgl. Koh. 1, 10. Dan. 2, 4. 3, 9 u. ö.), in der gewöhnlichen Sprache ein, so war es um die Absolutheit des alten עולם geschehen, welche es unmöglich machte, an etwas darüber Hinausliegendes zu denken, also auch einen Plural logisch nicht zuliess. Die Mehrheit bringt eine gegenseitige Begränzung mit sich. Unter עוֹלָמִים (עָלְמִין) konnte man sich nur einander begränzende oder ablösende, wenn gleich unabsehbar

1) Aehnliche Steigerungen und Multiplicationen kommen auch im Arabischen vor bei Wörtern, deren Begriff dieselben logisch eigentlich nicht zulässt, z. B. أَبَدَ الآبِدِ, أبد الآباد u. s. w.

2) Vgl. Böttcher § 703 c.

lange Zeiträume, Aeonen[1]), denken, während עולם ursprünglich nicht einmal einen Zeitraum oder eine Zeitdauer bezeichnete, sondern ein *Non plus ultra*, wohin eine Zeitdauer sich allenfalls erstrecken kann.

Zur Umwandlung der Wortbedeutung hat nun aber auch die Umgestaltung der hebräischen Religionsideen mitgewirkt, die Wahrnehmung nämlich, dass nicht alles als „ewig" Bezeichnete wirklich ewige Dauer beanspruchen könne. Manches, was vom göttlichen Worte selber „auf ewig" festgestellt worden war, war so verwachsen mit den weltlichen Lebensverhältnissen, dass es mit diesen der Veränderung unterliegen und bei einer vollständigen Neugestaltung derselben, wie man sie mit dem Kommen des Messias verbunden dachte, sich zum mindesten wesentlich modificiren musste. Man machte sich also mit dem Gedanken vertraut, dass alsdann ein ganz neuer Horizont sich aufthun, ein neuer Zeitanfang gesetzt würde, wodurch die Fortdauer des im jetzigen Gesichtskreise als ewig Geltenden wieder in Frage gestellt werden musste. Und da man auch für das Letztere die Bezeichnung עולם beibehielt, so gewöhnte man sich daran, auch eine Periode so zu nennen, deren Endlichkeit man nicht leugnete, ja deutlich vor Augen hatte, wie die bald ständig gewordene Terminologie beweist, wonach man dem עולם הזה einen עולם הבא gegenüberstellte, wovon ersteres zunächst die laufende Weltperiode oder die Zeitlichkeit, letzteres den mit Neugestaltung der Welt beginnenden Aeon oder die Ewigkeit bezeichnete, jenes dann die gegenwärtige (irdische), dieses die künftige (himmlische) Welt. Sobald nämlich unter עולם, was zwar nicht in seiner Wurzelbedeutung begründet war, aber nahe genug lag, nicht bloss die dunkle verborgene Ferne, sondern auch die bis dahin sich erstreckende Zeitdauer verstanden wurde, die unabsehbare Zeitsphäre, in welche alles uns bekannte Leben ein-

---

[1]) Auf den Plur. עולמים beruft sich denn auch Bedarschi für seine Behauptung, dass mit עולם im Unterschiede von נצח und עד eine abgegränzte Zeitperiode gemeint sein könne. Er übersieht aber, dass ganz ebenso der Plur. נצחים sich findet.

geschlossen ist, so musste von selbst auch der Inhalt dieser Sphäre den selben Namen bekommen[1]), d. h. die Welt (הַיִּשׁוּב), nicht zwar als „der Raum, der ebenso wie die Zeit unbegränzt ist“ (Levy), sondern als der Komplex aller Stoffe und Kräfte, aller Ursachen und Erscheinungen, welche in ununterbrochenem zeitlichem Zusammenhang stehen und eine Lebenssphäre bilden. Im biblischen Hebraismus ist übrigens weder die Unterscheidung verschiedener עוֹלָמִים noch auch die Bed. „Welt“[2]) nachweisbar. Desto gemeinüblicher ist Beides in der jüd. Sprache von der soferischen Zeit an und in andern Dialekten. In der Terminologie der Kabbala heissen עוֹלָמוֹת „Welten“ die Sphären oder die verschiedenen Stufen, welche durch Emanation aus dem unerfasslichen göttlichen Wesen hervorgehn[3]). Im Chaldäischen findet sich für

---

1) In חֶלֶד sind ja ebenfalls die Bedd. der Zeitdauer und ihres entsprechenden Inhalts vereinigt, sofern es geradezu für die Erde steht. Auch دَهْر streift bisweilen an die Bedeutung: Welt, Natur (worüber weiter unten S. 106 f.). Offenbar ist aber der Uebergang beim deutschen „Welt“ aus *wer-alt*, Menschenalter, also sinnverwandt mit דּוֹר, dann verallgemeinert nach Art des دَهْر.

2) In dem *dictum illustre* Koh. 3, 11 גם אֶת־הָעֹלָם נתן בלבם, wo man diese zu finden gemeint hat, indem man Weltsinn oder Welttrieb aus dem Worte machte, empfiehlt sich jedenfalls besser die alte Uebers. Ewigkeit, Unendlichkeit, sei es dass man das folgende מבלי אשר לא ימצא übersetzt wie Hitzig und Kleinert: „ohne welche der Mensch nicht finden könnte,“ oder wie Ewald u. A.: „nur dass der Mensch nicht finden kann.“ Mit Hitzig ein hebr. עֶלֶם = عِلْم Wissenschaft in's Dasein zu rufen ist unnöthig. Das Unwahrscheinlichste aber in lexikalischer Hinsicht bietet der neueste Erklärungsversuch von Grätz (Kohélet 1871), wonach עלם a. u. St. Unwissenheit bedeuten soll, wie desselben Uebersetzung von עולם חסד יבנה Ps. 89, 3 „die Welt ist durch Liebe geschaffen“ in Beziehung auf die Grammatik das Unmögliche leistet.

3) Diese Verwendung des Worts, wonach es für unterschiedene zählbare Gebiete ein Gattungsbegriff ist, steht in keinem innern Zusammenhang mit seiner Bedeutung in den phönizischen Kosmogonien, wo *Ulemos* die absolute unbeschränkte Zeit ist. Dies ist zu erinnern zu Schusters Schrift *De veteris Orphicae Theogoniae indole atque origine* (Leipzig 1869),

עָלְמָא neben der dem Althebr. entsprechenden Bed. Ewigkeit[1]) die neuhebräische „Welt", so Ps. 61, 7 עלמא הדין, עלמא דאתי (hebr. Text הֹר וָדוֹר). Jene Unterscheidung von zwei Welten wurde nämlich in die bibl. Ausdrücke, namentlich in die Form מעולם ועד עולם zurückgetragen, und diese dann auch gegen die Leugner des Jenseits polemisch verwerthet[2]). Ebenso hat das Wort im Syrischen einerseits die Bed. Ewigkeit[3]), anderseits die Bed. Welt, und zwar wird die letztere im Anschluss an die christlich-religiösen Ideen als endlich-zeitlich betrachtet, übrigens auch unterschieden zwischen ܥܠܡܐ ܗܢܐ und ܥܠܡܐ ܕܥܬܝܕ; das Adjektivum ܥܠܡܢܝܐ weltlich, irdisch, vergänglich[4]) ist der Gegensatz zu ewig oder wie das

---

wo S. 98 Anm. 1 zu dem kabbalistischen אצילות הכתר נקרא ארך אנפין והוא העולם הראשון bemerkt wird: *Hîc igitur idem occurrit vocabulum* עולם, *quo supra illum Ulomum a Mocho insignitum esse vidimus.*

1) In diesem Sinne steht auch der Plural. So hat Targ. meist לעלמין neben לעלמא, לעלמי עלמין, u. dgl. für das nicht verstandene סלה der Psalmen und der Tefilla Habakuks c. 3, welches die jüd. Tradition fast einstimmig als Ausdruck der Ewigkeit fasst. Wollte man dieses ohne Zweifel musikalische Zeichen, welches auf nachdrucksvolle Worte zu folgen pflegt, mit dem Context in Verbindung bringen, so empfahl sich am ehesten, ihm einen ähnlichen Sinn beizulegen wie den feierlich abschliessenden Ausdrücken לעולם, לנצח u. s. w. Kimchi (nach *Erubin* 104 [a]) gibt an: וכן בדברי ר"זל תנא דבי אלעזר בן יעקב כל מקום שנאמר נצח סלה ועד אין לו הפסק לעולם ולעולמי עולמים Diese an den meisten Stellen annehmbare Deutung von סלה schien sich an einigen (z. B. 61, 5. 89, 38) auch durch den Parallelismus zu bestätigen, weshalb man desto leichter über die Unmöglichkeit derselben an andern Orten (z. B. 68, 8. Hab. 3, 3) hinweg sah. Die Aufnahme des Wortes in den Versbereich der Accentuation geht von dieser Auffassungsweise aus, möglicherweise auch die Vocalisation desselben, auf welche נֶצַח eingewirkt zu haben scheint. Gegen den temporalen Sinn des סלה erklärt sich nach Ibn Ezra's Vorgang auch Bedarschi (S. 202). Lostrennung des Wortes als eines musikalischen Zeichens vom Texte fordert richtig schon Kimchi. Vgl. die „Erklärung des Sela" in Sommers Biblischen Abhandlungen I, S. 1 ff.

2) Vgl. *Berachoth* IX, 5: כל חותמי ברכות שהיו במקדש היו אומרים מן העולם משקלקלו המינים ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהיו אומרים מן העולם ועד עולם

3) S. Bar-Bahlûl in Bernsteins Glossar zu Kirsch, *Chrestom. Syr.*

4) Nicht anders in unserm Sprachgebrauch „weltlich", obwohl auch

mittelalterliche *saecularis* Gegensatz zu kirchlich. Damit ganz parallel sind die Bedeutungen im Aethiopischen.

Im Arabischen geht diesem Worte die Bed. Ewigkeit, endlose Zeit ab, dagegen findet sich عَالَمٌ[1]) (selten عَلْمٌ) in der Bed. Welt, d. i. Inbegriff aller geschaffenen körperlichen und seelischen Substanzen, wozu auch Menschen, Engel und Dämonen gehören. Gott heisst häufig رَبُّ العَالَمِينَ. Dieser Plural ist nicht im Sinne einer Mehrheit von Welten zu fassen, welcher Begriff den Arabern ungeläufiger ist, indem sie meist nur eine Zweiheit von Welten unterscheiden. Vielmehr erklärt er sich nach ihrer eigenen Aussage aus der Vielheit der unter dem Begriff „Welt“ befassten Gattungen, unter welchen die lebendigen vernünftigen Wesen hervorragen, weshalb in dieser Verbindung der *pluralis sanus* angewendet wird[2]). Demnach ist العالمون s. v. a. العالِيّون; die Weltbewohner, besonders die Menschen. Auch der Sing. عَالَمٌ steht wo nicht geradezu für Mensch[3]), so doch häufig wie hellenistisch κόσμος (z. B. Joh. 12, 19) collektiv für Menschen[4]), als welche für das Individuum gewissermaassen die Aussenwelt repräsentiren. Die selbe Metonymie findet sich oft genug auch in andern Sprachen: man denke an sansc. *lôka*; französ. *monde,* aber auch an syr.

---

wir von einer künftigen, ewigen Welt reden. Umgekehrt bedeutet עוֹלְמִי (als Synonym von נִצְחִי) *aeternus,* desgleichen auch das griechische αἰώνιος, welches im Unterschiede von ἀΐδιος besonders auf die Zukunft geht: zum αἰὼν μέλλων gehörig; aber man sagt auch πρὸ χρόνων αἰωνίων, vor undenklich langen Zeiten. Vgl. Wahl, *Clavis N. T.* Tittmann, *Lexicon Synon. N. T.* II, VIII.

1) Es ist die bei ächt arabischen Ww. seltene Form فَاعَلٌ wie خَاتَمٌ hebr. חוֹתָם (Wright I. p. 175.).

2) Für den *plur. fr.* عَوَالِم s. Ali's 100 Sprüche Ausg. v. Fleischer S. 93 f.; De Sacy, *Nouveau Journ. Asiat. Tome* IV, p. 161 s.

3) Auch die moslemisch-jüdische Philosophie fasst den Menschen als Mikrokosmus עולם קטן, العالم الاصغر, (s. Maimuni More Nebuchim I, 72) im Gegensatz zum Makrokosmus (العالم الاكبر).

4) Ebenso ist خَلْق, „Kreatur“ oft collektiv: Menschen, Leute.

ܟܽܠܥܳܠܡܳܐ und das im babyl. Targ. gewöhnliche כל עלמא = alle Welt, d. h. alle Leute, wofür das jerus. Targ. כל עמא.

Wie durch Absehen von dem Endlichen, Begränzten kann man aber auch durch Vergrösserung, beziehungsweise Verlängerung oder Steigerung desselben zum Unendlichen gelangen. Dieser Weg (die *via eminentiae* der Dogmatiker), welchen die semitischen Sprachen vorzugsweise eingeschlagen haben, um für die unendliche Zeit einen möglichst entsprechenden Ausdruck zu gewinnen, musste sich leicht darbieten bei der gewöhnlichen Art, wie man die Zeit auffasste. Ist sie nämlich ein Etwas, was sich bewegt, was sich hinzieht und ausdehnt, was braucht es ja mehr, als dass man dieser Bewegung, dieser Ausdehnung freien Lauf gewährt, um das Unendliche zu erreichen. Jede Linie, die man unausgesetzt sich verlängern lässt, erweckt ja die Vorstellung des Unendlichen, jede unermüdliche Bewegung in einer bestimmten Richtung beschreibt eine solche Linie. Statt also vom Sichtbaren, Gegenwärtigen auf ein unsichtbar fern Liegendes zu verweisen, braucht man nur diese stets gegenwärtige Zeitbewegung nicht rasten zu lassen, so gelangt man, wenn auch langsamer, doch eben so sicher in die unendlichen Fernen. Genau besehen freilich ist der eben gezeichnete Weg kein wesentlich anderer als die *via negationis,* bei welcher ja nicht das Endliche selber sondern nur dessen Gränzen verneint werden, seine Ausdehnung oder Gradation über diese Gränzen hinaus aber vorausgesetzt wird. Bei der Benennungsart dagegen, zu welcher wir jetzt übergegangen sind, wird die Ausdehnung erzeugende Bewegung in's Auge gefasst und dabei die beständige Negation ihrer Gränzen vorausgesetzt. So deuten diese beiden Arten von Bezeichnungen im Grunde auf den selben Prozess, welcher vom Endlichen zum Unendlichen führt: sie theilen sich nur in zwei verschiedene dazu gehörige Funktionen, und die an zweiter Stelle aufgeführte bildet das positive Complement zur ersten.

Das Wort, welches im Hebräischen in grösster Einfachheit dieses zweite Verfahren abbildet, ist עַד, welches wie früher be-

merkt, von עדה *transiit* abzuleiten ist[1]). Böttcher findet in der Wurzel עד als Grundbegriff etwas in seiner Bewegung oder Haltung straff und steif Fortgehendes. Dazu passt nicht übel die einzige im Hebr. dahin gehörige Stelle Iob 28, 8, wo es vom Löwen gesagt ist, der über einsame Steige dahinschreitet. Temporal bedeutet dann עד das Fortgehen als die Fortdauer entweder zu einem bestimmten Ziele, daher die Bed. „bis"[2]); oder aber in's Unbegränzte[3]). In letzterer, bloss dem Hebräischen eigenthümlichen Weise ist עַד = *perpetuitas*[4]): das zeitlich stracks Fortlaufende, in gerader Linie F o r t g e h e n d e[5]), also die ununterbrochene F o r t d a u e r. Auffällig ist hier allerdings, wie dieses עָדָה, eig. über etwas hingehen, vorbeigehen, daher geradezu vergehen, aufhören[6]), zur ganz entgegengesetzten Bedeutung des beständigen Dauerns gekommen ist; es ist dies aber möglich dank der Vieldeutigkeit des physischen Grundbegriffs der Bewegung, und wir haben hier somit wieder ein Beispiel des oben (S. 5 f.) besprochenen Hervorgehens konträrer Begriffe aus Einer Vorstellung. Auch das arab. مَرَّ vorüber-, vorbeigehen, weitergehen bekommt in Form X

---

1) Der Form nach ist es auf die Wurzelbuchstaben reducirt wie בַּל (Nichtsein) von בָּלָה, שַׁל von שָׁלָה, שַׁד von שָׂדֶה (Ewald § 146 d).

2) In der Form עַד (wie בַּל u. dgl.) oder עֲדֵי, welches nicht Plural der Ausdehnung wie אַחֲרֵי, תַּחְתֵּי sondern die constructivisch abgewandelte Grundform עֲדַי (wie שְׂדֵי von שָׂדָה) ist, vgl. Ew. § 217 e und Bickell, Grundriss der hebr. Gramm. § 144.

3) Treffend bemerkt Bedarschi: כל עד הנמצא כתוב בספר ענינו תכלית d. h. in עד liege immer eine Vollendung, eine Durchführung bis an's Ziel. Dieses Ziel nun (welches lokal, temporal oder graduell sein kanu) lasse sich auch als absolutes denken, z. B. לָעַד sei s. v. a. עד תכלית כל זמן וסוף הויות כל נברא

4) *Perpetuitas* von *perpetuus*, von *per* — *petere*, welches logisch das Frequentativ von *ire*. S. Döderlein Synon. I, 1 ff.; III, 304 vgl. 180.

5) Von ähnlicher sinnlicher Vorstellung geht das äthiop. ዘልፍ: (*zalf*) *perpetuitas* aus, denn die Grundbedeutung von ዘለፈ: ist: dahinfliessen, — gleiten, — eilen; daher heisst es dann: fortdauern. S. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiop.* p. 1035.

6) S. die Stellen im chald. Theil des B. Daniel 7, 14. 6, 9. 13.

die Bedeutung des Fortwährens, Beharrens; مُسْتَمِرُّ الْوُجُودِ ist ein Beiname Gottes von Seiten der absoluten Stetigkeit seiner Existenz. Freilich ist das Moment der Unendlichkeit, welches dem Worte עַד seinem Gebrauche nach eignet, in seinem Etymon nicht deutlich ausgesprochen. Es liegt aber eben darin, dass dem Fortlauf in der Zeit keine Beschränkung gesetzt wird. Das Wort bezeichnet einen *progressus in indefinitum* in dem Werthe des *processus in infinitum.*

So besteht denn sachlich kein wesentlicher Unterschied zwischen den Ausdrücken לְעוֹלָם und לָעַד[1]) oder עַד־עֹלָם und עֲדֵי־עַד[2]); beide Nomina עולם u. עד gehen auch auf die rückwärts geschaute Zeit: מִנִּי־עַד (Iob 20, 4) = מֵעוֹלָם. Ist עולם der dunkle Abgrund, der die Zeit verschlingt, so ist עַד der gerade Weg, der dahin führt. Nur muss bemerkt werden, dass עד die ungewöhnlichere, nur der gewählteren Sprache angehörige Bezeichnung für die unendliche Zeit ist, weshalb es zwar poetisch-hyperbolisch (Gen. 49, 26. Hab. 3, 5), aber nicht in so vulgärer Weise gebraucht wird wie עולם. Meistens übrigens steht es neben עולם, zumal in Doxologien und dergl., nicht um zu dem Begriffe desselben etwas hinzuzufügen, sondern um denselben durch eine zweite Bezeichnung desto mehr hervorzuheben. Die ständige Verbindungsweise ist dabei die, dass der gewöhnlichere Ausdruck voransteht: לעולם[3]) וָעֶד; an einigen Stellen (Ps. 111, 8. 148, 2) findet sich לָעַד לעולם. Die pleonastische Zwiefältigkeit beim Ausdrücken eines Begriffes ist ja auch sonst dem Hebräischen nicht fremd; aber nirgends erklärt sie sich leichter als in dem vorliegeuden Falle, wo es galt einen Begriff sprachlich wiederzugeben, neben welchem auch das prägnanteste Wort in seiner Kürze viel zu armselig erscheinen musste. Im Gefühle, dass die erste Bezeichnung lange nicht ge-

---

1) Ewald § 243 c.

2) Derselbe § 266 a.

3) Ueber die Pausalform וָעֶד s. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 487 f.

nüge, fügte man eine neue hinzu[1]), obwohl man sich des spezifischen Unterschiedes beider, kraft dessen sie sich gegenseitig ergänzen, kaum mehr deutlich bewusst war.

Wir müssen hier auch des arab. أَبَدٌ, endlose Zeit, *perpetuitas* gedenken, welches darum für uns merkwürdig ist, weil es die sinnlichen Grundbedeutungen von עולם und עד gewissermaassen in sich vereinigt, indem die (zeitliche) Bewegung bis in's Unsichtbare hinaus darin liegt. Die Wurzel بد bed. eig. Trennung, wie das arab. لَا بُدَّ مِنْ „es ist kein Abkommen von ..." und das hebr. לְבַד zeigen[2]). Varianten dieses Grundbegriffs sind بَدَأَ, بَدَا, بَدَعَ, بان und auch أَبَدَ; dieses heisst von Thieren: wild, scheu sein, eig. sich isoliren, absondern. Daher hebr. אָבַד und syr. ܐܒܰܕ stärker: zu Grunde gehn[3]) (vielleicht aus der Hirtensprache genommen, s. Ps. 119, 176 שֶׂה אֹבֵד); אֲבַדּוֹן der Abgrund als Ort des Verschwindens und der Vernichtung. Ebenfalls an den Grundbegriff der scheuen Absonderung lehnt sich das äthiop. አብደ: (*'abda*) irrsinnig, wahnsinnig sein. Sonach wird أَبَدٌ die Zeit sein, welche, wenn der menschliche Blick sie fixiren will, in unendliche Fernen sich flüchtet, so lange sich fortbewegt, bis sie im Dunkel der entlegensten Zukunft verschwindet, die im Unendlichen sich verlierende Zeit. In der That hat im Koran أَبَدٌ die Bed. Ewigkeit wie עולם in der Bibel. So stark ist wenigstens der Begriff meistens dann, wenn keine Negation voraufgeht. Es wird so gebraucht von der

---

1) Aehnlich spricht sich Pappenheim darüber aus: ובעבור זה הכפיל בעל המאמר את הכנויים לפעמים להוראת ההפלגה כמשפט הלשון כדי שלא יחשב המאמר כמקצר בהפלגה והכפיל הכנויים להפלגת הדבר יותר ויותר וזה ענין אמרו לעולם ועד וו"ו ועד וו"ו החבור ומלת עד כנוי מוכרת להגבלת בלי הגבל ויהיה כנוי עולם הפלגה אחת וכנוי עד הפלגה שנית

2) Siehe über diesen Stamm Ethé a. a. O. II, 70 ff. vgl. Wünsche, Hosea S. 601.

3) Diese Bed. geht ähnlich aus dem St. סוּף „sich längs hinziehn", daher „verloren gehn" „zu Grunde gehn", hervor. S. Delitzsch, Comm. zu Jesaja S. 677.

Dauer der Paradiesesfreuden und der Höllenstrafen. Diese währen أَبَدًا = ewiglich. Steht hingegen vor أَبَدًا eine Negation, so entspricht es dem lat. *unquam*; nur dass es stets auf künftige Zeiträume sich bezieht. Dieses أَبَدًا — لا „ewiglich nicht“ hat aber oft die Eigenschaft, dass der Begriff der Negation den Zeitbegriff überwiegt[1]), besonders bei Verboten, Drohungen u. dergl., wo es gesetzt wird, wenn etwas auf keinen Fall, unter keinen Umständen geschehen soll, wie ja auch das deutsche nimmermehr, das franz. *jamais* (aus *jam magis*) ähnlichen Sinn haben können. Im Vulgärarabischen ist endlich das لا ابدا zu einfacher Bezeichnung einer starken Negation herabgesunken. Die II. Form أَبَّدَ hat nach der angegebenen Grundbed. und der daraus erwachsenen temporalen einerseits den Sinn flüchtig machen, anderseits: beständig, immerwährend machen, so dass مُؤَبَّدٌ s. v. a. مُخَلَّدٌ. Wir haben also einen ähnlichen Gegensatz der Bedeutungen innerhalb desselben Wortes wie bei עדה. Im Uebrigen ergänzt dieses أَبَدٌ, welches von der unabsehbaren endlosen Zukunft gesagt wird, das schon genannte أَزَلٌ, welches Ewigkeit *a parte ante* oder Anfangslosigkeit bedeutet, eig. was unendlich weit geht, nämlich dem Sprachgebrauch nach: rückwärts in die Vergangenheit.

Kehren wir zurück zu der einfachsten Bedeutung von עַד, welche keine andere ist als die der Zeitbewegung, die beliebig fortgesetzt aber auch von jeder Schranke entfesselt werden kann, so enthält dieselbe an sich nicht den Begriff der Grösse; wohl aber geht dieser leicht daraus hervor, indem die Bewegung, welche dabei in Betracht kommt, eine mehr oder weniger lange Linie beschreibt[2]). Deutlich ausgesprochen ist hingegen dieser Begriff

---

1) Umgekehrt gewinnt das ebenfalls meist in negativen Sätzen stehende äthiop. ገምራ፡ (*gĕmŭrā*), welches eigentlich nur die Vollständigkeit der Bejahung, beziehungsweise Verneinung ausdrückt, ganz temporalen Sinn. S. Dillmann, Grammatik der äthiop. Sprache S. 304.

2) Darum sind mit den der räuml. Bewegung entstammenden Zeit-

einer (zunächst räumlichen) Quantität, die sich durch Bewegung erzeugt und vermehrt, in Wörtern wie תָּמִיד, אֵיתָן, welche mit zu den Bezeichnungen der endlosen Zeit gehören, nicht ohne jedoch eine besondere Nüance dieser Vorstellung zu geben. Das Stammwort von תָּמִיד ist nämlich מוד dehnen, ausdehnen, Wurzel מד, wovon מדד ausstrecken mit seinen Derivaten מִדָּה Maass und מַד Gewand, womit ferner מתח verwandt woher מָתַי[1]) wann, מַת Recke (dann wie גֶּבֶר überh. Mann), erhärtet מָתַח u. s. w. Aus dem Arab. ist zu vergleichen مَدَّ, woher مُدَّةٌ *spatium loci et temporis;* مَدَى, مَتَى, مَتُعَ woher مَتَاعٌ Lebensunterhalt, eig. Lebensverlängerung, مَاتَ sich starr hinstrecken = sterben; auch مَدَحَ loben, eig. weit machen u. s. f. Demnach ist תָּמִיד zeitliche Ausdehnung, Verlängerung, ein Begriff, der ebenso wie der von עַד einer Erhebung in's Unendliche fähig ist, aber sich von dem letztern dadurch unterscheidet, dass er von der Vorstellung der zeitlichen Dauer als einer zusammenhangenden Grösse ausgeht, weshalb es denn dabei mehr auf die Continuität als auf die Extension abgesehen ist. תמיד bezeichnet nicht sowohl die Ausdehnung in fernste Zeiten, als vielmehr den stetigen unverletzten Zusammenhang in der Zeit. Deshalb ist dieses Wort besonders im Gebiete des Kultus zu Hause, wo es ja Symbole gibt, zu deren Charakter die Beständigkeit, das unausgesetzte Dasein gehört. So die Schaubrode, welche „fortwährend" aufliegen (Ex. 25, 30. Num. 4, 7), die Lampen, welche „beständig" brennen sollen (Ex. 27, 20 u. a.), das Feuer auf dem Altar, welches nicht ausgehen darf[2]), das Tragen von Kleidungs-

---

benennungen die an die räuml. Ausdehnung sich anlehnenden nahe verwandt, welche letztere in andern Sprachen sehr häufig (vgl. arab. مُدَّةٌ), im Hebr. wenigstens durch תמיד, איתן vertreten sind.

[1]) Nach Ewald § 104 c aus מָה und dem Urdeutewort *ta* (*tahi*) zusammengesetzt, s. aber Fleischer in den Ergänzungsblättern der Allgemeinen Hallischen Literatur-Zeitung, Febr. 1847 Nr. 16 Col. 126.

[2]) Lev. 6, 6 אֵשׁ תָּמִיד תּוּקַד עַל־הַמִּזְבֵּחַ לֹא תִכְבֶּה Vgl. Cicero *Cat.* IV, 9: *„illum ignem Vestae perpetuum ac sempiternum"*.

stücken, welches dazu angethan ist, etwas „fort und fort" in's Gedächtniss zu rufen (vgl. Ex. 28, 29 f. 38 mit Prov. 6, 21). Desgleichen gibt es Opfer, welche im Gegensatz zu anderen beständige sind, d. h. solche, welche nie ausfallen dürfen, also tägliche. Daher bez. תָּמִיד mit עֹלָה, מִנְחָה, קְטֹרֶת verbunden, das tägliche Brand-, Speis-, Rauch-Opfer. Die Verbindung der Wörter geschieht entweder annexionsweise d. h. genitivisch (עֹלַת תָּמִיד z. B. Ex. 29, 42; auch mit Artikel: עוֹלַת הַתָּמִיד Num. 28, 24), oder appositionsweise (עֹלָה תָּמִיד Num. 28, 3, ein Brandopfer, welches ein Beständiges ist), immer aber so, dass תמיד logisch die Stelle unsers Adjektivs vertritt. הַתָּמִיד ist vom Buche Daniel an in der spätern Sprache geradezu Name für das tägliche Morgen- und Abendopfer geworden. Im Chald. ist dies die ausschliessliche Bedeutung von תְּמִידָא (Plur. תְּמִידִין); das spezifisch chaldäische Wort dafür ist תְּדִירָא (s. oben S. 40).

Auch ausserhalb des eigentlichen Kultus will תמיד besagen, dass eine Thätigkeit oder Erscheinung (letzteres z. B. Num. 9, 16) ununterbrochen fortdauert oder fortdauern soll. Daher dient es besonders zur Kennzeichnung einer beständig sich wiederholenden Handlung (2 Reg. 4, 9) oder einer Thätigkeit, welcher jemand beständig, d. h. ausschliesslich obliegen soll (1 Chr. 16, 37 u. a.), oder des unaufhörlichen Gedenkens an eine Sache (Jes. 49, 16 u. häufig). Ueberall aber liegt der Nachdruck nicht darauf, dass etwas recht lange, sondern dass es ohne Unterlass, continuirlich geschieht. Es ist daher kaum nöthig, den Unterschied des Wortes von עולם und עד hervorzuheben. Denn obwohl es an diese mit seiner Bedeutung streifen kann[1]), fehlt ihm doch der ausgesprochene oder nothwendig anzunehmende Charakter der Unendlichkeit. Es darf auch auf ganz kurze Zeiträume angewendet werden, sobald etwas innerhalb derselben unausgesetzt fortdauert. Vgl. Jes. 21, 8: der Wächter steht „unablässig", d. h. Tag und

---

[1]) Vgl. z. B. Ezech. 38, 8 לְחָרְבָּה תָּמִיד mit dem oben angeführten חרבות עולם.

Nacht auf der Warte; und auch bei Ausdehnung auf weitere Zeiträume geht תמיד auf das Stetige, wobei kein Augenblick ausgesetzt werden darf, und wechselt daher mit בכל־עת Prov. 5, 19: immerdar, jederzeit; LXX gibt es zuweilen passend durch διὰ παντός oder ἐνδελεχῶς. Eben deshalb kann es auch ergänzend neben עולם stehen (Lev. 24, 3. 8), welches nur auf die weite Entfernung zielt. Anderseits kommt es nicht selten vor, wo עולם unmöglich wäre, nämlich wo die Gränze der betreffenden Zeitdauer bestimmt angegeben wird, wenn nur während derselben etwas ununterbrochen stattfindet. So z. B. 2 Reg. 25, 29 = Jer. 52, 33, wo dem תמיד durch das beigesetzte כל ימי חייו Schranken gesetzt werden.

Das von תמיד Gesagte gilt zum Theil auch von אֵיתָן, welches ebenfalls von einer zunächst räumliche Ausdehnung bewirkenden Thätigkeit seinen Ursprung genommen hat. אֵיתָן als Elativ[1]) mit א *prostheticum* gebildet wie אַכְזָב und אַכְזָר, kommt von יָתַן Wurzel תן, welche auch zu den Stämmen תָּנַן, תָּנָה und mit Vorsatz zu נָתַן[2]) erwachsen ist; vgl. אֶתְנַן der hingereichte Preis, תַּנִּין das langgestreckte (Thier) u. s. w. Ableitungen dieser Wurzel finden sich auch im Arabischen und Aethiopischen. Also bedeutet יָתַן = وَتَنَ eig. sich strecken, daher anhalten, dauern; אֵיתָן demgemäss was in der Zeit sich weit hinstreckt, d. h. im Laufe der Zeit sich gleich bleibt. Insonderheit wird אֵיתָן (Gegentheil אַכְזָב Jer. 15, 18) wie وَتَنَ von den Wassern gesagt, welche nicht bloss zu gewissen Zeiten, sondern „immerwährend" fliessen, wie das latein. *jugis* (von *jungo*) und *perennis* vorzugsweise diesen Begriff ausdrücken[3]). נַחַל אֵיתָן (Deut. 21, 4 u. ö.) ist ein Bach, dessen Existenz nicht von Witterung und Jahreszeit abhängig ist. Vgl. auch Ex. 14, 27: das Wasser kehrte zurück לְאֵיתָנוֹ zu seiner Beständigkeit d. h. es

---

1) Böttcher § 548 nennt diese Bildung „Augmentativ".

2) Demnach ist נָתַן eig. *porrigere*, hinstrecken, reichen, wie dies auch der Ursinn von نَاوَلَ und أَعْطَى.

3) Vgl. auch das griech. ἀέναος (aus ἀεί-νάω) immer fliessend, daher ewig (LXX für עולם).

nahm wieder den Raum ein, den es beständig innezuhaben pflegte. Offenbar kommt es auch hier nicht bloss auf die Ausdehnung, sondern wie bei תמיד vor Allem auf die Beständigkeit in der Zeit an. Dies zeigt sich auch in der qualitativen Färbung, welche איתן noch leichter annimmt als תמיד. Was sich in der Zeit nicht verändert, ist seiner Natur nach dauerhaft, stark, fest. אֵתָנִים heissen (Micha 6, 2) die Fundamente der Erde, aber auch die Menschen, welche im Lauf der Zeit sich in ihrer Macht zu behaupten gewusst haben (Iob 12, 19 δυνάστας LXX). איתן ist Bezeichnung des Soliden, dessen Eigenschaft in der Zeit sich gleich bleibt (so auch Gen. 49, 24), gehört übrigens abgesehen von der ganz gewöhnlichen Beziehung auf das Wasser[1]) der gehobenen Sprache an. Von dem viel gewöhnlicheren תמיד unterscheidet es sich aber nicht bloss dadurch, sondern auch durch seine ganze Gebrauchsweise. Schon die Wurzel *tan* (vgl. τάνυμαι, τείνω, τιταίνω) ist stärkeren Sinnes als *mad*. Daher ist die Bed. von איתן ungleich extensiver.[2]) Es bezeichnet auch nicht wie תמיד eine unablässige Thätigkeit (*assiduitas*), sondern einen dauerhaften Zustand oder Bestand. Und da bei letzterem Begriff weit mehr auf die Länge der Zeit aukommt als bei ersterem, so steht איתן den Bezeichnungen der endlosen Zeit um vieles näher. Man denke auch an den schon erwähnten Gottesnamen בעל איתן (Βελιτάν Strabo), welcher unter den ausserisraelitischen Gottesnamen dem אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה am nächsten kommen dürfte, denn dieser drückt ebenfalls das Sichgleichbleiben (die Wesensgleichheit) bei unterschiedener Zeit aus. Im Phönizischen ist ליתן geradezu s. v. a. לעלם[3]). Bei Jeremia 5, 15 ist גוי אֵיתָן הוא gewiss nicht sehr verschieden von גוי מֵעֹלָם הוא; aber daraus, dass dieses steigernd

---

[1]) Daraus ist wohl auch der alte Name des Monats Tischri 1 Reg. 8, 2 hervorgegangen.

[2]) S. auch die Stelle Prov. 13, 15, wo es vom Wege aussagt, dass er endlos sich hinziehe. Vgl. Böttcher *Collectanea Hebr.* p. 135.

[3]) Vgl. Delitzsch, Comm. zu den Psalmen S. 543.

hinzugefügt wird, ergibt sich schon die Unterschiedenheit beider. Das erstere bezeichnet das Volk als ein solches, welches in der Geschichte beständig als Macht aufgetreten ist. Das letztere besagt von ihm, dass seine Ursprünge bis in die Urzeit hinaufreichen, ihm also an Adel keines gleichkommt[1]).

Wie bei den letztgenannten Wörtern ein Umschlagen der Qnantität in die Qualität sich bemerkbar macht, indem darin mittelst des in der Zeit sich Dehnenden, Dauernden die Beständigkeit und Festigkeit ausgedrückt wird, so kann nun auch das Umgekehrte stattfinden. Wir hatten diesen Fall bereits beim arab. خَلَدَ, welches eig. festgewurzelt sein, dann ewig dauern bedeutet; wir haben ihn auch in dem hebr. נֶאֱמָן von dem bekannten Stamm אמן (أَمِنَ) eig: stützen, gründen, fest machen, daher Part. Niph. fest gegründet, zuverlässig; aber auch: immerwährend, ewig. Es wird ähnlich wie איתן vom Wasser gesagt, das nicht versiegt (Jes. 33, 16; vgl. Jer. 15, 18), sogar von Krankheiten, die nicht nachlassen (Deut. 28. 59; vgl. איתן Iob 30, 19), von ewig geltenden Verheissungen, ewigem Bündniss parall. עולם Jes. 55, 3. Ps. 89, 24. Ebenso findet sich die zeitliche Bed. im Syrischen: ܡܗܝܡܢܐ verharrend, immerwährend; davon das Nomen ܡܗܝܡܢܘܬܐ, *perpetuitas,* das Adverbium ܡܗܝܡܢܐܝܬ *perpetuo.*

Weit bemerkenswerther aber ist der Uebergang von der Qualität zur Quantität oder, wie wir uns deutlicher ausdrücken wollen, von der qualitativen Intensität zur quantitativen Extensität in der dritten Hauptbezeichnung, welche die hebr. Sprache für den Begriff der endlosen Zeit aufzuweisen hat, in dem Nomen נֶצַח oder נֵצַח[2]), immer mit Segol in לָנֶצַח, hervorgegangen aus einem im Kal ungebräuchlichen נצח mit der Grundbed. leuchten, strahlen, welche der Wurzel צח zukommt, vgl. צָחַח, Adj. צַח, vielleicht auch das Subst. מֵצַח, ferner arab. صَحَا *serenus fuit,*

---

1) Vgl. Num. 24, 20 wo ʿAmalek ראשית גוים genannt wird.

2) Vgl. Böttcher § 492 γ.

ضحى ,ضَحًا woher manche Bezeichnungen der hellen Tageszeiten, وضَحٌ, syr. ܢܨܚ u. s. w. Stellen wir mit diesem sinnlichen Begriffe den der unendlichen Zeit zusammen, so erinnern wir uns, dass man vom Endlichen zum Unendlichen *viâ eminentiae* nicht bloss durch unaufhörliche Extension, sondern auch durch unausgesetzte Steigerung des Intensiven, z. B. des Lichtes, gelangen kann [1]). Der Uebergang vom unendlich hellen Lichte zur unendlich langen Zeit wäre jedoch mit der Natürlichkeit, welche in der sprachlichen Entwickelung herrscht, kaum in Einklang zu bringen, wenn hier nicht ein Mittelbegriff dazwischen träte, welchen die Sprache selbst uns darbietet. In den semitischen wie in andern Sprachen wird das intensiv und expansiv starke Licht vielfach verwerthet zum Ausdruck von Ueberlegenheit aller Art, von Vorzügen, Glück, Sieg u. a. [2]). Abgesehen von dem noch immer nicht ganz aufgeklärten, der levitischen Sprache angehörigen נִצֵּחַ, מְנַצֵּחַ, bedeuten in der That das chald. נְצַח und das syr. ܢܨܚ mit ihren Derivaten: übertreffen, überwinden, siegen. Auch das hebr. נֵצַח selber hat die Bed. des Herrlichsten, Vorzüglichsten, Mächtigsten, Edelsten, der *excellentia*, so 1 Sam. 15, 29, wo Gott selber נֵצַח ישראל die „Majestät" Israels genannt wird (vgl. 1 Chr. 29, 11), und Thren. 3, 18; an beiden Stellen ist nicht *fiducia* zu übersetzen, welche an das arab. نصح sich lehnende Bedeutung überhaupt im Hebr. nicht nachweisbar [3]), weshalb es auch nicht rathsam erscheint, die Bed. Ewigkeit auf diesen ethischen Begriff der Zuverlässigkeit eig. aber Aufrichtigkeit zu bauen [4]). Auch Jes. 63, 3. 6 kann poetisch das Blut als der edle Lebenssaft [5]) so genannt sein, wenn nicht hier die Ab-

---

1) S. darüber Leibnitz a. a. O. p. 244.

2) So in dem arab. ظَهَرَ in der Bed. überglänzen, überstrahlen, d. h. übertreffen, die Oberhand gewinnen, u. dem pers. زور, s. Ethé a. a. O. S. 28.

3) Delitzsch. Comm. zu Habak. S. 7.

4) Gesen. (*Thesaur.* p. 905): *a fide cui inniti aliquid potest.*

5) Aehnlich die jüd. Erklärer Abulwalîd: اراد دمهم لان به تكون القوة والحيات, Kimchi: כלומר דמם שהוא הכח והחיים

leitung von der Bed. *spargere* (s. نَضَحَ, نَضَخَ u. s. w.) nach Schultens' Vorgang zu bevorzugen ist. Wenn nun das Wort, auf die Zeit übertragen, diese in ihrer höchsten Potenz bezeichnet, so heisst sie offenbar so als die überragende, überdauernde, an Dauer übertreffende. Wesentlich so fasst es auch die jüdische Ueberlieferung, indem sie dem Worte als eigentliche Bed. die der Kraft zuschreibt, welche beständige Dauer verleihe [1]. Nur ist festzuhalten, dass dem Worte eine komparative, beziehungsweise superlative Tendenz (غَلَبَةٌ) eigen ist, wodurch es sich z. B. vor خَلَدَ auszeichnet, und noch mehr geschickt wird, eine unendliche, alles Endliche in den Schatten stellende Grösse auszudrücken. Das häufige לָנֶצַח [2]) bed. also: auf überschwängliche Zeit, die alles übertrifft, was man von Zeit kennt und nennt.

Vergleichen wir nun נצח mit עולם. Merkwürdiger Weise stehen sich, falls unsere Ableitungen richtig sind, die Wurzelbedd. der beiden Synonyma diametral gegenüber, die eine: verhüllt, dunkel sein: die andre, strahlend hell sein; und doch haben die beiden Wortstämme Namen der endlosen Zeit geliefert, ohne ihren Charakter zu sehr zu verleugnen. עולם nämlich gelangte unschwer, wie wir sahen, dazu, eine Zeit zu bedeuten, welche so extensiv ist, dass ihre Gränzen verschwinden, ein Ende von ihr sich nicht absehen lässt; נצח heisst eine Dauer, welche etwas so Intensives hat [3]), dass an ihr Aufhören oder Verschwinden gar nicht zu denken ist. Im Unterschiede von עולם gilt נצח wie עד einem

---

[1]) Kimchi bemerkt zu der Fem.-Form נִצַּחַת Jer. 8, 5: פירוש נצחת חזקה מותמדת שלא יפרדו ממנה כי הדבר החזק הוא מותמד, und Bedarschi zu נֶצַח (Jer. 15, 18): ר"ל קים בלי תכלה ונצח ענינו קיום וחזק

[2]) Dafür steht das einfache (accusativ.) נֶצַח mit gleichem Rechte wie bisweilen עולם für לעולם.

[3]) Wie bei den Benennungen der endlichen Zeit, so hat offenbar auch hier der Zeitinhalt wesentlichen Antheil an der Bildung der Zeitvorstellung und Zeitbenamung. Der Zeitinhalt ist das Verborgene, das sich unserm Blicke entzieht, wie das gewaltig sich Ausbreitende, in dessen Eigenschaft es liegt, ewig zu dauern.

durchaus positiven Begriff. Diese beiden drücken übereinstimmend eine Zeit aus, welche in weiteste Ferne (bes. der Zukunft) hinausgeht; נצח ist aber insofern stärker, als es, statt mit dem blossen Ablauf der Zeit sich zu begnügen, diesen als eine Steigerung bezeichnet. Nicht die reine unausgesetzte Bewegung wie bei עד sondern die fortwährende Gradation wird hier zur Darstellung der Unendlichkeit aufgeboten. Sachlich kommen die drei Wörter schliesslich auf Eins hinaus: עולם ist die Zeit, deren Gränzen nicht wahrnehmbar oder nicht vorhanden; עד die Zeit, welche bis zu den äussersten denkbaren Gränzen fortgeht; נצח die Zeit, welche alle Gränzen übersteigt[1]). Alle drei aber nehmen die ganze Tragweite menschlicher Vorstellungskraft in Anspruch, ohne davon erschöpft zu werden, gehen somit auf das Unendliche. Im Sprachgebrauch dürfte denn auch ein wesentlicher Unterschied zwischen נצח und den beiden andern Wörtern schwer nachzuweisen sein; nur ist zu bemerken, dass נצח nicht auf die Vergangenheit angewendet wird, was seiner Grundvorstellung ferner liegt als der von עולם, und dass es wie עד nur selten in schlichter Prosa vorkommt[2]) (so 2 Sam. 2, 26). Auch von diesem Wort findet sich der Plural in der Zusammensetzung לְנֵצַח נְצָחִים Jes. 34, 10. Wie bei den ähnlichen Zusammenstellungen עולמי עד u. s. w. (vgl. *in saecula saeculorum*) ist hier der Sinn die Steigerung oder Ueberbietung der längsten Dauer durch das, was sie ebensoweit übertrifft, wie sie

---

1) Man vergleiche bes. zur letztern Vorstellung das targum. לְאַפְּרַשׁ, welches mehrmals für לנצח steht und von Musafia in seinen Zusätzen zum Aruch ansprechend εἰς ἄπειρον (von πέρα, πέρας) erklärt wird. S. auch Trendelenburg a. a. O. I S. 168 f.: „die Unendlichkeit ist nichts anderes als die über ihr jeweiliges Produkt hinausgehende Bewegung."

2) Wesentlich darauf ist für die bibl. Literatur zu beschränken, was Bedarschi zur Unterscheidung von עולם und נצח angibt: נצח גדול לפי ענינו ממלת עולם כי עולם נקרא הישוב אבל נצח נקרא אף מה שאחר הישוב ומה שעתיד להיות. Weil עולם sehr oft im gewöhnlichen Leben und bürgerlichen Verkehr gebraucht wird, geht es natürlich häufiger auf Dinge, welche mit dem Tode des Menschen oder dem Ende der Welt zweifelsohne ein Ende nehmen, als das vom Sprachgebrauch weit sparsamer verwendete נצח.

selber alle kürzere oder endliche Zeit überragt[1]). Aber auch bei diesem נצח ist klar, dass eine wirkliche Steigerung nicht möglich, da schon der einfache Sing. eine Gradation des Zeitbegriffs ausdrückt, deren Erhöhung ins Unendliche wo nicht formell ausgesprochen ist, so doch virtuell darin liegt und actuell dabei bezweckt wird.

Die Bed.: vollständig, *prorsus*, ganz und gar (Ges. *Thes.*), welche man dem Worte נצח zugetheilt hat, ist nicht nachweisbar; doch liegt die qualitative Absolutheit dem Worte nach seiner Eigenthümlichkeit nahe. In einigen merkwürdigen Psalmstellen (13, 1 u. a.) findet sich die Verbindung des fragenden עַד־אָנָה mit נצח (= לנצח) z. B. עד־אנה ה׳ תשכחני נֶצַח. Die zeitliche Absolutheit (נצח an allen diesen Stellen, nicht עולם; vgl. indessen Jes. 32, 14 f) beruht hier auf dem unter unendlichem Drucke stehenden subjektiven Gefühl, über dessen Gewalt der Dichter sich erhebt, indem er jene Absolutheit in Frage stellt. Der Sinn ist: wie lange muss ich denken, dass du mich auf ewig vergessen habest? —

Legen wir uns zurückblickend noch die Frage vor, wie im Allgemeinen die Bezeichnungen der unbegränzten Zeit im Hebräischen und den verwandten Sprachen zu Stande gekommen seien, so ergibt sich aus dem Vorhergehenden, dass dies geschah durch Anlehnung an die Zeitbewegung, dass also die gleichen Elemente dazu verwendet wurden, welche auch zur Benennung der endlichen Zeit beigezogen worden sind, so zwar, dass diese Zeitbewegung entweder in's Ungemessene verlängert (עד, עולם, איתן, תמיד), oder durch Umbiegung stetig gemacht wurde (עוד, دهر), oder endlich, dass man sich mit Qualitäten behalf, welche das Beharren in der Zeitbewegung oder aber eine Reaktion gegen diese involviren (נצח, vgl. arab. ausser خلد die Eigenschaftswörter دائم قيّوم u. ähnl.[2]). Die Ewigkeit wird also hier

---

[1]) Der superlativische Ausdruck ist wie in השמים ושמי השמים (z. B. Deut. 10, 14) u. dgl.

[2]) Vgl. die Attribute Gottes in Betreff der Ewigkeit nach Al-Ḡa-

überall nicht aufgefasst als etwas, was ausserhalb oder überhalb der Zeit stände, sondern als ein Continuum, in welches die Zeit ausläuft[1]). Die verschiedenen Arten, eine Benennung der Ewigkeit zu bilden, wie sie in den besprochenen Wörtern vorliegen, geben eine Illustration zu den Leibnitz'schen Worten: *L'idée du temps et celle de l'éternité viennent d'une même source, car nous pouvons ajouter dans notre esprit certaines longueurs de durée les unes aux autres aussi souvent qu'il nous plaît*[2]). In der That werden nicht bloss solche Thätigkeiten und Eigenschaften, die dem Ausdruck der endlichen Zeit dienen, auf die unendliche übertragen, sondern auch die Namen der begränzten Zeit selbst werden zur Darstellung der unbegränzten gebraucht, indem durch Vermehrung und Häufung der endlichen Zeitperioden die Vorstellung des Unendlichen erzielt werden soll.

Dies gilt im Hebr. namentlich von דּוֹר als dem Namen des *saeculum*, der längsten, immerhin endlichen Zeitperiode. Durch verschiedene Verbindungsweisen wie לְדֹר דֹּר Ex. 3, 15. דּוֹר וָדוֹר Jes. 60, 15. דּוֹר דּוֹרִים Ps. 72, 5, auch מִדֹּר דֹּר Ex. 17, 16, wird eine Kette von Perioden in Aussicht genommen, welche bis in's Unendliche sich hinziehen soll; daher stehen jene Bestimmungen sehr häufig ebenbürtig neben עולם und נצח. Dass in den letztern Wörtern die unendliche Zeit vorgestellt werde als eine einheitliche, ununterbrochene, während bei der Ausdrucksweise mit דור in Gedanken bei einer Reihe von Ruhepunkten abgesetzt werde, hebt Malbim, ein Lemberger jüdischer Exeget und feiner Syno-

zâlî: وانّه قديم لا اوّل له ازلىّ لا بداية له مستمرّ الوجود لا اخر له ابدىّ لا نهاية له قيّوم لا انقطاع له دايم لا انصرام له Auch an die Formeln قَعْدَكَ und عَمْرَكَ اللهَ ist hier zu erinnern, welche wenigstens von den Arabern selbst erklärt werden: bei deinem für ewig Erklären Gottes.

[1]) Es sind leicht begreiflicher Weise die Zeitbenennungen der von uns aufgestellten ersten Kategorie, die sich mit den Benennungen der unendlichen Zeit äusserlich oder innerlich berühren, nicht die, welche den Charakter der Determinirtheit, daher Begränztheit an sich tragen.

[2]) Leibnitz a. a. O. p. 242.

nymiker, zu Jes. 13, 20[1]) hervor. Unvollkommen ist diese Art der Bezeichnung, wo durch eine Vielheit von übersehbaren Zeitabschnitten die Vorstellung der unabsehbaren unendlichen Zeit erzeugt werden soll, zunächst darum, weil das unendliche Fortfahren in der Anreihung der Perioden dabei nicht eigentlich zum Ausdruck kommt[2]), welcher Mangel übrigens, wie wir sahen, auch bei Ausdrücken wie עד und selbst bei נצח nicht ganz beseitigt ist[3]).

Dieser Versuch, aus möglichst grossen Zeitquantitäten die unendliche Zeit durch Summirung und Multiplication zu gewinnen, ist auch in anderen Sprachen oft gemacht worden, wie z. B. vom arab. حُقْب, welches wie דור das Menschenalter bedeutet, der Plur. أَحْقَاب so gebraucht wird. Man sehe Sure 78, 23: Sie werden darin (in der Hölle) bleiben احقابا „Aeonen lang" d. h. ewig. Beiḍâwî fühlt die Unzulänglichkeit des Ausdrucks, verwahrt sich aber ausdrücklich gegen den Schluss auf Nichtewigkeit der Höllenstrafen, den man etwa daraus ziehen könnte[4]). Nicht anders verfährt man in den arischen Sprachen. Es genüge an εἰς αἰῶνας, *in saecula saeculorum* u. dgl. zu erinnern. Auf drastische Weise zeigen alle diese Wendungen, wie dem Menschen zur Beschreibung des Unendlichen kein anderes Mittel zu Gebote steht als das Endliche. Dabei entsteht ein seltsamer Widerspruch zwischen der Basis, von welcher ausgegangen, und dem Ziel, welchem zugestrebt

---

1) בכ"מ (בכל מקום) שידבר על הזמן בבחינת נצחיותא מראש עד סוף יאמר לעולם או לנצח וכשידבר בבחינת שהיא מתחלק במחשבה לימי דורות יאמר לדור ודור

2) Eher ist dies der Fall bei der seltneren Verbindung בכל דור ודור Ps. 45, 18.

3) Vgl. Leibnitz, welcher a. a. O. fortfährt: „*Mais pour en tirer la notion de l'éternité il faut concevoir de plus, que la même raison subsiste toujours pour aller plus loin.*"

4) Er bemerkt an obiger Stelle zu احقابًا: دهورا متتابعة وليس فيها ما يدلّ على خروجهم منها اذ لو صحّ انّ الحُقْب ثمانون سنة او سبعون الف سنة فليس فيه ما يقتضى تَناهى تلك الاحقاب لجواز ان تكون احقابا مترادفة كلّما مضي حقبٌ تبعه آخَرُ وإن كان فمن قبيل المفهوم فلا يعارِض المنطوقَ الدالّ على خلود الكفار

wird. Jene gehört der Endlichkeit, dieses der Unendlichkeit an. Dieser Widerspruch verräth sich in den ungeheuren, gar nicht vorstellbaren Zahlen, zu welchen die alten Inder ihre Zuflucht nahmen, um sich über das Endliche zu erheben, während doch jede Zahl an sich etwas Endliches ist. Er tritt aber auch zu Tage in biblischen Aussprüchen wie Iob 36, 26. Ps. 102, 25. 28, wo unwillkürlich Gott Jahre zugeschrieben werden, und gleich daneben die Unermesslichkeit seiner Zeitdauer bezeugt wird. In diesen Stellen und andern (s. Ps. 90, 4), wo die Anwendbarkeit menschlichen Zeitmaasses auf das Unendliche oder den Unendlichen entschieden in Abrede gestellt wird, bahnt sich offenbar die Erkenntniss der Erhabenheit von Gottes Wesen über der Zeit[1]) auch theoretisch an. Der Begriff eines ausserzeitlichen Seins indessen ist dem Hebraismus fremd. Wohl wird Gottes Dasein vor allen Anfang des Menschlichen zurückgesetzt (Ps. 90, 2) und über allen geschichtlichen Prozess hinausgeschoben durch die Selbstaussage: אני ראשון ואני אחרון[2]) (Jes. 41, 4. 44, 6. 48, 12). Aber damit ist keineswegs gesagt, dass mit Gottes Wesen die Zeit sich nicht vertrage, sein Sein ein unzeitliches sei. Dem widerspricht auf's stärkste die Bezeichnung Gottes Dan. 7, 9. 13. 22: עַתִּיק יוֹמַיָּא[3]), welche, freilich in visionärem Zusammenhange, Gott geradezu ein Alter zuspricht, also ein Vorgerücktsein in der Zeit. Ein unzeitliches Sein ist eben der Vorstellungsart des Menschen etwas so Fremdartiges, dass er sich den Rahmen der Zeit eher noch als leere Form ohne Inhalt denken als ganz davon abstrahiren kann. So wird *Bereschith Rabba* gesagt שהיה סדר זמנים קודם לכן, und

---

1) Diese Erkenntniss ist ausgesprochen und formulirt in Juda Halevi's Kuzari V, 12: עצם השכל מרומם מהזמן. Vgl. v. Kölln, Bibl. Theol. S. 124.

2) Vgl. Τὸ Α καὶ τὸ Ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος Apok. 1, 8. 21, 6. Auch hellenische Parallelen wie Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται sind nicht ganz zurückzuweisen, wenn sie gleich mehr auf den causalen Zusammenhang des Gottes mit dem Weltbestand als auf das zeitliche Verhältniss zur Welt gehn. S. Baumgarten-Crusius a. a. O. S. 195.

3) Auch die Kabbala nennt Gott עתיק דעתיקין.

damit vor allem Dasein des Geschaffenen schon eine Reihe von Zeiten angenommen[1]). Sahen wir also, dass im Hebräischen der Begriff der Ewigkeit oder unbegränzten Zeit nicht bloss vorhanden ist, sondern auch auf mannigfache Weise ausgedrückt sich findet, so müssen wir dagegen hervorheben, dass der Begriff über die Zeit erhabenen Seins weder in der Sprache der alten Hebräer sich andeutet, noch überhaupt ihrer Denkweise geläufig war.

Die hebr. Vorstellungen von Zeit und Ewigkeit, welche die Apokryphen des A. T. wesentlich beibehielten, gestaltete erst Philo um im Anschluss an Plato, welcher bekanntlich die Zeit als fortschreitende und theilbare der Ewigkeit gegenüberstellte als der unbeweglichen, Einen, untheilbaren, deren Abbild in der Erscheinungswelt sie ist (*Timaeus* 38 ff.). Philo betonte (*De mundi opificio* c. 7), dass vor der Entstehung der Welt eine Zeit nicht denkbar sei: Zeit und Raum gelten nicht für das göttliche Wesen. Dieses gehört der Sphäre der Ewigkeit an, welche Urbild der Zeit ist. Es gibt also ein Sein über der Zeit, welches nicht in die Zeit eingeht, und von dem Sein in der Zeit wesentlich verschieden ist. Diese qualitative Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit, Zeitlichem und Ewigem hat bei den jüdischen und christlichen Theologen eben so viel Anklang gefunden, als sie an der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Zeit Anstoss nahmen. Sie spricht sich aus in dem Satz des *Midrasch rabba* zu Koheleth[2]): כל מי שיש לו תולדות הוא כלה
וכל שאין לו תולדות אינו כלה

Ganz in platonischer Weise unterscheidet Gregor von Nazianz, *Orat.* XXXVIII zwischen χρόνος und αἰών[3]), und ausführlicher hat

---

1) Ganz ähnlich Cicero, *De natura deorum* I, c. IX: *Non enim si mundus non erat, saecula non erant, . . . sed fuit quaedam ab infinito tempore aeternitas.*

2) Cf. Cicero, *De natura deorum* I, 8.

3) Αἰὼν γὰρ οὔτε χρόνος οὔτε χρόνου τι μέρος· οὐδὲ γὰρ μετρητόν, ἀλλ' ὅπερ ἡμῖν ὁ χρόνος ἡλίου φορᾷ μετρούμενος, τοῦτο τοῖς ἀϊδίοις αἰών, τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς οὖσιν οἷόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα.

namentlich Augustinus (*Confess.* XI, 11 s.) den spezifischen Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit entwickelt. Allein auch für die griechische Gedankenwelt ist der Begriff der Ewigkeit in dieser ontologischen Bestimmtheit erst in der Höhezeit der Philosophie gangbar geworden. Dass zur Zeit der eigentlichen Sprachbildung davon nicht die Rede war, zeigt eben diese Benennung αἰών. Wohl erklären die Platoniker αἰών = ἀεὶ-ὤν[1]). Allein in Wahrheit hat das Wort wie das lat. *aevum* keineswegs einen Ursprung, welcher mit jenem metaphysischen Begriffe sich vertrüge. Abgesehen auch von der oben (S. 15 f.) angeführten Ableitung aus einer die Bewegung angebenden Wurzel hat αἰών (lat. *aevum,* goth. *aivas*[2])) gerade bei den frühern Schriftstellern die Bed. Lebenszeit[3]), ja geradezu Leben; dann überhaupt lange Zeit, und erst von da aus gelangt es zur Bed. der unendlichen Zeit, wie auch die vielfache Verwendung des Plurals in diesem Sinne zeigt (LXX, N. T. u. sonst), dann endlich der Ewigkeit im streng philosophischen Sinne. Wie in den entsprechenden semit. Wörtern (vgl. für αιων etwa דור, دهر) ist also auch hier das Primäre das Endliche, den Sinnen Erreichbare, das Sekundäre das Unendliche, über die Sinne Hinausgehende. Im Lateinischen ist denn auch das eigentliche Wort für Ewigkeit eine sekundäre Bildung vom selben Stamm: *aeternitas* für *aeviternitas,* wie *aetas* für *aevitas.*

---

[1]) So auch Aristoteles (Περὶ Οὐρανοῦ I. c. 9.): Κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστιν, ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος. Diese Herleitung von αἰών gibt auch Eusebius (*De laudibus Constantini* c. 6), welcher übrigens dem Worte nicht den platonischen Begriff der Ewigkeit, sondern den der gleichförmigen, ununterschiedenen aber fortschreitenden und sich ausdehnenden unbegränzten Zeit zuweist.

[2]) Vgl. auch W. Deeke, Die deutschen Verwandtschaftsnamen 1870. S. 22 ff. 152 ff.

[3]) Die Bed. Lebenszeit, Lebenslänge hat auch Johannes Damascenus (*De Orthod. fide* II, 1) vorangestellt, wo er die Bedd. von αἰών aufzählt, s. Suicerus, *Thes. Eccles.* I, 140 s.

Um so weniger wird man es der hebräischen Sprache zum Nachtheil deuten können, dass sie kein Wort besitzt, welches die Ueberzeitlichkeit ausdrückt. Nur in diesem Sinne aber ist die oft gemachte Angabe begründet, es gebe im Hebräischen kein eigentliches Wort für den Begriff der Ewigkeit [1]). Die Ewigkeit, wie sie sich zunächst in der Vorstellung gestaltet, d. h. die endlose Zeit wird hier auf mannigfache Weise ausgedrückt. Es ist bei der sonstigen Armuth des hebr. Sprachschatzes, soweit er auf uns gekommen, eine bemerkenswerthe Thatsache, dass gerade an Bezeichnungen der Ewigkeit ein ziemlicher Vorrath da ist. Abgesehen von den übrigen sind wenigstens drei Wörter, alle auf verschiedene originelle Weise gebildet, eigens für diesen Begriff geprägt. Man braucht nur die überaus reiche Fülle von Wörtern in Augenschein zu nehmen, welche das Arabische zur Bezeichnung der Zeit vor dem Hebräischen voraus hat und die wir lange nicht alle aufgeführt haben, und damit das wesentlich andere Wechselverhältniss bei den Benennungen für die Ewigkeit zusammenzustellen, um sich von der Auffälligkeit der Sache zu überzeugen. Wie arm aber die sonst dem Hebräischen so überlegene griechische Sprache in dieser Hinsicht ist, zeigt der Umstand, dass die LXX (welchen sich das N. T. in Beziehung auf diesen Sprachgebrauch anschliesst) für Ewigkeit eigentlich kein anderes Nomen [2]) aufzubringen wissen als eben jenes αιων, welches weder ursprünglich noch ausschliesslich diese Bedeutung hat. Es ist offenbar, dass die religiösen Ideen, insbesondere die reine Gottes-Idee, welche das israelit. Volk besass, auf diese Vorstellung der unendlichen Zeit fördernd einwirkte, so dass es damit vertraut war, wenn gleich von wissenschaftlicher Aneignung und Verwerthung derselben noch nicht die Rede sein konnte.

---

[1]) So z. B. v. Cölln a. a. O. S. 124; ähnlich Pappenheim.

[2]) Oft behilft man sich dafür im Griech. mit Adjj. und Advv., die meist nicht rein zeitlicher Natur sind, wie ἀθάνατος, ἀγένητος, ἄφθαρτος u. s. w. Vgl. z. B. Aristoteles Περὶ Οὐρανοῦ I, c. 11.

Nach einer anderen Seite hat dieser selbe Monotheismus negativ gewirkt. So wenig nämlich in der Zeit des bibl. hebräischen Schriftthums nach der ganzen Anlage und Bildung dieses Volkes eine logische Definition des Zeitbegriffs oder eine ontologische Ergründung der Ewigkeit von ihm erwartet werden kann, so liesse sich nach der Analogie, welche semitische, arische u. a. Völker darbieten, desto mehr vermuthen, dass die Vorstellung der Zeit, zumal der unbegränzten, welche im Besitze des Volkes war, nach und nach in ein mythologisches Gewand sich gekleidet haben würde, sei es dass man in der Zeit eine Naturkraft zu entdecken vermeint und sich mit der Personification derselben begnügt, oder dass die beginnende Reflexion sie zu einem förmlichen Prinzip des Seins und Werdens gemacht und mit den übrigen kosmischen Potenzen zu kombiniren versucht hätte.

Hauptsächlich das Erstere, dem semitischen Geiste näher Liegende finden wir bei den Arabern. Wenn z. B. die vorislamischen Araber nach dem Berichte Schahrastânî's zum Theil die Zeit als das die gesammten endlichen Gebilde der Natur zerstörende Element bezeichnen[1]) (الدهر المُفْنِي), so ist dies offenbar nichts anderes als der Ausdruck der Wahrnehmung, dass auch das Festeste und Unbezwinglichste dem „Zahn der Zeit" nicht Widerstand zu leisten vermag. Wo eine natürliche Ursache der Zerstörung nicht wahrgenommen, eine übernatürliche nicht angenommen wurde, da schrieb man das Werk der Zeit zu, welche deshalb als eine mächtige, ja als die mächtigste Naturgewalt erschien. Schahrastânî stellt diese Weltanschauung der theistischen, auf den Glauben an einen Gott als Weltschöpfer und Weltregirer gegründeten gegenüber, wie sie auch im Koran, der sie ebenfalls bekämpft, als Atheismus charakterisirt wird z. B. Sure 45, 23, wo die dem Propheten Widersprechenden erklären: وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا ٱلدَّهْرُ. Daher heisst الدَّهْرِيُّ derjenige, welcher die Zeit vergöttert,

---

[1]) Vgl. Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber S. 4.

nach dem arab. Ḳâmûs = القائل ببقاء الدهر „der die stete Fortdauer des Zeitlaufes behauptet", also gewissermaassen „Naturalist"; „denn in der That ist die nach der Vorstellung mancher Philosophen ewig zeugende und zerstörende Natur an die Stelle des orientalischen דור, دهر getreten" (Fleischer[1]).

Von dieser Auffassung der Zeit als einer fatalistisch ewig waltenden Naturkraft zur Verehrung eines Zeitgottes war nur ein Schritt. Fin solcher Zeitgott scheint der هُبَل gewesen zu sein, ein Hauptgott der alten Araber, welchen man in der Kaʿba verehrte und später mit dem Saturn identificirte, wie Schahrastânî und Masʿûdî berichten[2]). Ein anderer Name desselben Gottes ist عَوْض, wie schon erwähnt: „die Zeit" nach Ḳâmûs, welcher eine Dichterstelle aufbehalten hat wo beim blutumgossenen ʿAuḍ geschworen wird (Z. d. D. M. G. VII S. 499 f.) und ابو عوض (wozu Movers אבי־עד Jes. 9, 5 vergleicht), von Eusebius (*Or. de laud. Const.*) Oβδ genannt und neben Dusares als Gottheit der Araber bezeichnet[3]). Wir haben also hier Personificationen der Zeit, welche nicht nur durch ihr Zerstören sondern namentlich auch durch ihr Dauern und Alles Ueberdauern sich als Macht offenbart. Sie war von jeher (darum der Zeitgott als Greis dargestellt), und sie ist doch immer wieder jung und neu (الدهر جَذَع ابدا). In den mehr monotheistischen Religionen wird diese Macht der ewigen Dauer dem Hauptgott zugeschrieben, z. B. dem semitischen Baʿal. So haben die Phönizier den mythol. Namen חלד, welcher, wie wir sahen, die Dauer als feste, beständige ausdrückt, meist als Attribut des בעל, welchen die Babylonier ganz ent-

1) Bei Chwolson, Ssabier II S. 918 f.

2) S. Pococke, *Specimen Historiae Arabum* p. 97 ss. (*ed. alt.*); Movers, Phoenizier I S. 263; Chwolson, Ssabier II S. 673 f.; Krehl a. a. O. S. 72.

3) Beide werden als Beispiele von Menschen, die unter die Götter aufgenommen, aufgeführt; Obodas wird als alter König der Araber auch von Strabo genannt; s. auch Tertullian, *Ad Nationes* L. II c. 7 und vgl. Jul. Braun, Gemälde der muhammedan. Welt 1870 S. 96.

sprechend בעל איתן nennen als den Gott, dem fortwährende Dauer und Herrschaft eignet; in den numidischen Inschriften[1]) heisst er מלך עלם.

Dass die eben auf semitischem Boden nachgewiesenen Vorstellungen aus der Naturanschauung leicht erwachsen konnten, zeigt der Umstand, dass sie auch anderwärts sich gebildet haben. Wir erinnern z. B. an das bekannte griechische Epigramm auf Laërtes Grab:

Ψήχει καὶ πέτρην ὁ πολὺς χρόνος, οὐδὲ σιδήρου
Φείδεται ἀλλὰ μιῇ πάντ' ὀλέκει δρεπάνῃ.

Auch manche Züge aus dem Mythus des Kronos scheinen auf die zerstörende Gewalt der Zeit zu gehen[2]), wie denn diese schon im Alterthum beliebte[3]) Deutung jenes Gottes und seines Doppelgängers Saturn noch immer am meisten für sich hat[4]).

In der Mitte aber zwischen phantasirender Mythologie und reflektirender Philosophie stehen die speculativen Theogonien und Kosmogonien. In diesen und zwar wiederum in den orientalischen wie in den hellenischen, spielt der Zeitbegriff ebenfalls

---

1) Gesenius *Monum. Phoen.* p. 202. 25. Movers a. a. O. I, 262.

2) So namentlich seine Sichel, das Verschlingen und Ausspeien seiner Kinder u. dergl.

3) S. Buttmann, Mythologus II S. 31 f.

4) Bekanntlich ist die schon den Alten geläufige Identificirung von χρόνος und κρόνος noch immer ein strittiger Punkt. Andere Ableitungen von der Wurzel *kar* machen, thun oder von κραίνω s. bei Pott, Wurzelwb. der Indog. Sprachen II. 1. 143; Curtius a. a. O. S. 147. Pott stellt noch eine Möglichkeit auf, wonach es, ohne mit χρόνος zusammenzugehören, eine dem Zeitbegriff verwandte Bed. hätte: v. zend. *karana* Seite, Ende, Wurzel *kar* schneiden: gleichsam Anfang, ἀρχή, *principium.* Max Müller hält die lautliche Verschiedenheit zwischen κρόνος und χρόνος nicht für ein maassgebendes Hinderniss ihrer gemeinsamen Ableitung (vgl. auch Buttmann a. a. O. II, 32 f.) und gibt in den *Essays* II, 135 f. einen Versuch, die Figur des Κρόνος aus Κρονίδης abzuleiten, welches als Attribut des Zeus ursprünglich geheissen hätte: mit der Zeit verknüpft, die Zeit vorstellend, durch alle Zeit hindurch dauernd.

eine grosse Rolle. Schon *Pherekydes* (c. 550 v. Chr.) begann nach Diogenes Laërt. seinen *Heptamychos* mit den Worten: Ζεὺς μὲν καὶ Χρόνος εἰς ἀεὶ καὶ χθὼν ἦν. Mehr populär ist der orphische Vers an Kronos (*Hymn.* 12, 3):

Ὃς δαπανᾷς μὲν ἅπαντα καὶ αὔξεις ἔμπαλιν αὐτός.

Namentlich aber ist die Zeit eine dominirende Potenz in der phönizischen Kosmogonie, welche durch Vermengung von orientalischen und occidentalischen Elementen entstanden ist. Nach der Aussage des Damascius[1]) nämlich stellte der Peripatetiker Eudemus als die drei obersten Prinzipien der Phönizier hin: Χρόνος, Πόθος (πνεῦμα), Ομίχλη (χάος), während Mochus (ibid.) aus den ersten Potenzen Αἰθήρ und Ἀήρ den Οὐλωμός = עוֹלָם hervorgehen lässt. Sanchuniathon dagegen stellt πνεῦμα und χάος an die Spitze. Da er indessen von letzterem aussagt: εἶναι ἄπειρον καὶ διὰ πολὺν αἰῶνα μὴ ἔχειν πέρας, so liegt auch hier der Zeitbegriff nahe[2]), welcher unter verschiedenen Namen (χρόνος ἀγήραος, Ἡρακλῆς) in abstrakter Schrankenlosigkeit als letztes Weltprinzip in diesen und verwandten Systemen wie dem das Hellanicus[3]) auftritt.

Damit ist die mythologisch-speculative Auffassung des zendischen *zrvan* zu vergleichen. Wenn abstrahirt wird von den einzelnen Zeiten, von allen Gegensätzen, die in der Zeit auftreten, so bleibt noch die Zeit selbst als ein weitester Ring der Alles einfasst. Wie der unendliche Raum (die *Aditi* der Veden?) Alles einschliesst, wie der Himmel Alles überwölbt, so die reine Zeit, welche eben als abstrakt gedachte unendlich ist und daher den Beinamen *akarana* führt[4]). Diese *zrvana akarana* ist zwar eigentlich nicht geradezu das oberste Prinzip der zoroastr. Lehre, aus welchem Ormuzd und Ariman erst hervorgegangen wären, wie man auf Grund der Dar-

---

1) Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν p. 385 *ed.* Kopp.

2) S. Schuster, *De vet. Orph. Theog.* p. 94.

3) Siehe ebenda 81 ss; Damascius p. 381.

4) Von *karana* Gränze: die anfangs- und endlose Zeit; nach Andern wäre es von *kar* abzuleiten: die ungeschaffene, grund- ursachlose Zeit. S. Schlottmann in Webers Indischen Studien I 378.

stellung von Damascius (l. c. p. 384[1]) und einer bei Photius[2]) erhaltenen Angabe Theodors von Mopsueste anzunehmen sich berechtigt glaubte[3]); sondern diese Notizen beziehen sich auf speculative Modificationen der zoroastrischen Lehre, welche in der Zeit ein oberstes Weltprinzip aufstellten, worin alle Verschiedenheit der Gegensätze aufgehoben wäre; wir finden also hier ähnlich wie in griech. namentlich aber phöniz. Kosmogonien die Zeit als Abstraktion vom Begränzten und Unterschiedenen angesehen; es bahnt sich hier in der Vorstellung der Zeit als allumfassender Form die Erkenntniss des formalen Charakters der Zeit an.

Von all diesen mannigfaltigen mythologischen Gestaltungen zeitlicher Vorstellungen finden wir im Hebräischen keine Spur, was sich schwer erklären liesse, wenn nicht die religiöse Basis der hebräischen Ideenwelt für Erzeugung solcher Produkte der Phantasie und Speculation ein wenig geeigneter Boden gewesen wäre. Je mehr nämlich der hebräische Monotheismus das Walten Gottes in der Welt betont, desto weniger kann er die einzelnen Naturkräfte zu selbständigen Potenzen erheben; und je lebendiger bei diesem Volke der Glaube an Gottes unsichtbares Wirken ist, desto weniger kann es für die sichtbaren Erscheinungen eine Ursache in der Zeit zu suchen sich veranlasst sehen. So war die Möglichkeit, die Zeit in dieser oder jener Weise zu hypostasiren, ihm von vornherein abgeschnitten, und gerade die Vorstellung der unendlichen Zeit trug hier von Anfang an einen rein formalen Charakter.

---

[1]) Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ Ἄρειον γένος ὡς καὶ τοῦτο γράφει ὁ Εὔδημος, οἱ μὲν τόπον οἱ δὲ Χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον, ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων ὡς ἐνίους λέγειν κτέ.

[2]) Biblioth. p. 63 *ed.* Becker.

[3]) S. dagegen Duncker, Geschichte des Alterthums II S. 531.

Alphabetisches Verzeichniss

der besprochenen zeitbegrifflichen Synonyma.

I. Hebräische und chaldäische Wörter.

II. Syrische Wörter.

III. Arabische Wörter.

IV. Aethiopische Wörter.

Buchdruckerei von W. Drugulin in Leipzig.

I.

NOTES ON THE AUTHORSHIP AND ON THE SUPERSCRIPTIONS OF THE PSALMS ACCORDING TO THE EARLY JEWISH INTERPRETATORS AND LEXICOGRAPHERS.

WHATEVER dates may be assigned to the various books of the Old Testament, there can be no doubt that the narrative parts of it contain many old reminiscences, and if so, we may take it for granted that the Hebrews from the earliest time of their settlement in the promised land made use of musical instruments, and consequently of some kind of singing. We do not intend to lay great stress upon the passage[1] in which a writer seeks to trace the invention of musical instruments to Tubal-Cain. But music was generally used in cases of rejoicing, private as well as public. Isaiah exclaimed[2]: 'And the harp and the lute, the tabret and the pipe, and wine are *in* their feasts;' and in another passage we read[3]: 'The mirth of tabrets ceaseth, the noise of them that rejoice endeth, the joy of the harp ceaseth.' An earlier prophet says[4]: 'that sing idle songs to the sound of the viol; that devise for themselves instruments of music, like David.' Here we see that the early prophet of the kingdom of the Ten Tribes ascribes to David[5] the highest perfection in using musical instruments; this statement probably gave rise to the idea that the great king was the unlimited author of the Psalms. One of the great losses with the destruction of the first Temple is said to be, that 'the elders have ceased from the

[1] Gen. iv. 21. [2] v. 12. [3] xxiv. 8. [4] Amos vi. 5.
[5] Unless this name refers to a mythology, e.g. Dod.

gate. The young men from their music[1].' On the other hand, one of the delights of the author of Ecclesiastes (a work without doubt written after the return of the captivity) was, as he says[2]: 'I gat me men singers and women singers.' Of course the use of musical instruments was not confined to the Hebrews only. It is mentioned by a prophet, writing during the exile, in connection with the Babylonians, when he says of their proud king[3]: 'Thy pomp is brought down to hell, *and* the noise of thy viols.' In the book of Daniel[4] also musical instruments are mentioned on the occasion of public performances in Babylon: 'To you it is commanded, O peoples, nations, and languages, that at what time ye hear the sound of the cornet, flute, harp, sackbut, psaltery, dulcimer, and all kinds of music, ye will fall down and worship the golden image.' For public occasions with the Hebrews, we may refer to the consecration of Solomon as the successor of David, where it is said[5]: 'And all the people came up after him, and the people piped with pipes, and rejoiced with great joy.' And when Jehoshaphat returned from a successful war against the Moabites and the Ammonites, we find, at least in the Chronicles, the following statement[6]: 'And they came to Jerusalem with psalteries and harps and trumpets unto the house of the Lord.' The prophets recited their visions under the influence of music[7], and this art was also employed to cure depression of spirit[8]. It would seem that in the earliest period the performances of music, together with dances, were given mostly by women, such as was the case with Miryam[9], the daughter of Jephthah[10], and the women who came to greet David[11]. The same was the case in Phoenecia[12], as well as in Greece and Italy[13]. Perhaps the earliest prophecies were spoken by women, as might be concluded from the names of

[1] Lam. v. 14. [2] Eccl. ii. 8. [3] Isaiah xiv. 11.
[4] iii. 5, 15. [5] 1 Kings i. 40. [6] 2 Chron. xx. 28.
[7] 1 Sam. x. 5; 2 Kings iii. 15. [8] 1 Sam. xvi. 16.
[9] Exod. xv. 20. [10] Judg. xi. 34. [11] 1 Sam. xviii. 6.
[12] Isaiah xxiii. 16.
[13] Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, art. 'musik.'

Miryam, of Deborah, and in later times of Huldah, whose influence must have been great, even at the time when the new book of the Law was found[1].

Whether musical instruments were employed in the service of the first Temple, we have no authentic evidence. The chronicler[2] informs us that David introduced a regular service in the Temple, in which the various classes of the Levites took part with different instruments at the occasion of the various sacrifices[3]. But the statements of the author of Chronicles, writing about 300 B.C., are scarcely an authority for the period earlier than that of the Temple built by Zerubabel. However, with the spirit of conservatism amongst the Jews, it would not be too hazardous to suppose that the service of the Temple of Zerubabel was in a certain respect modelled on that used in the Temple of Solomon. If it were certain that the word 'song' (שיר), in the words of the 137th Psalm, 'Sing us one of the songs of Zion,' means a Psalm, which is possible and even probable, since many of the Psalms are headed by the word 'Song,' one might conclude that the captives were required to sing, accompanied with the harp, one of the Psalms used in the Temple of Zion. To speak with certainty concerning the liturgies in the Temple, it can only be said that Talmudic traditions mention a number of Psalms which were recited during the service of the Herodian Temple. It is true that these traditions were collected after the destruction of this Temple, nevertheless a great part of them were preserved orally from doctors who witnessed the service of the Temple; moreover, these traditions contain also information concerning other parts of the Temple service besides the use of the Psalms, information which agrees with the data of Josephus, who wrote as an eye-witness, and therefore the Talmud traditions may be taken as authentic. Adding to these arguments the conservatism proper to the

[1] 2 Kings xxii. 14; Cheyne, *Jeremiah, his Life and Times*, p. 52.

[2] 1 Chron. xvi. 4; xxv. 1.

[3] 2 Chron. v. 12; vii. 6; xxix. 25; xxx. 21; xxxv. 15.

Jewish nation, one may conclude that in the pre-Herodian Temple Psalms were already sung with an accompaniment of music[1]. Josephus indeed speaks[2] of the Levites ὑμνῳδοὶ, and according to the Talmud the singing of the Levites formed a vital part of the various services. Thus it is said in the Mishnah[3]: 'The moment they gave to the priest the wine of outpouring, the *Segan*[4] stood in the corner (near the priest) with two flags in his hands; two priests, standing near the table where the fat was lying, with two silver trumpets in their hands, were blowing a loud alarm with the trumpets[5]. They then drew near to Ben Arza[6], one on each side. When the priest bowed down to pour out the wine, the Segan gave a sign with the flags, Ben Arza beat with the cymbal, and the Levites recited the Song. When they came to the end of the Song (Psalm) the priests blew the trumpet, and the people fell upon their faces. This was done for each pause during the service of the daily sacrifice.' The next Mishnah enumerates the Psalms used during the week in the Temple, viz. Sundays, Ps. xxiv; Mondays, xlviii; Tuesdays, lxxxii; Wednesdays, xciv; Thursdays, lxxxi; Fridays, xciii; and on the Sabbath, xcii. Indeed the Greek translation of the Psalms has in the superscriptions most of these indications of the days[7]; the Hebrew text has only the one for the Sabbath, viz. Ps. xcii. Whether the other superscriptions were omitted purposely, as Dr. Graetz thinks[8], or whether the omissions are the work of a careless copyist, must be left an open question. We believe the last to be the case, for no reason whatever can be given for an intentional omission, unless we accept an hypothesis which will be found later on[9]. In another Mishnah[10] it is said on the occasion of the feast of

[1] Graetz, *Kritischer Commentar zu den Psalmen* (1882), p. 53.
[2] *Ant.* xx. ix. 6.
[3] Thamid vii. 3.
[4] The *locum tenens*.
[5] I. e. various tunes of the trumpets.
[6] One of the most skilful musicians.
[7] Viz. 48 (47); 94 (93); 93 (92); 91 (90).
[8] l. c. (note 1), p. 5.
[9] See p. 5.
[10] Sukkah v. 4.

Waterpouring[1]: 'The pious and men of good deeds[2] were dancing before the spectators, holding torches in their hands and reciting songs and praises. The Levites, with harps, *nabla*, cymbals, trumpets, and other instruments were without number on the fifteen steps which lead from the hall of Israel to the hall of the women, reciting songs.' Again, for the service of the Paschal lamb, it is said in the Mishnah[3], that 'batches of men one after another followed with their sacrifice, and before going out they recited the *Hallel* Psalms (cxiii to cxvii).' In another Mishnah[4] the minimum and maximum of the sounds of trumpets and of instruments used for the service of the sacrifices are given. Similar instructions are given in other Mishnahs[5]. Single Psalms were used on new-moon days[6], on the feast of Dedication[7], and even for the occasion when Jerusalem was enlarged[8]. One might have expected to find superscriptions mentioning these various occasions, but they were probably omitted because all the Levites knew the Psalms which were used; however, in some copies they may have stood for teaching purposes, and such a copy the Greek translators may have had before them in a foreign country, where the service was not so well known as in Palestine, and more especially in Jerusalem. Unfortunately our Massoretic text is made from copies which had not all superscriptions, as far as I can judge from the earliest Jewish translators and commentators.

Other headings have reference undoubtedly to instruments used for accompanying the singers, many of which are difficult to explain. A certain number of headings give a kind of historical introduction to show on what occasion the Psalms in question were composed. Such are Psalms iii, vii (?), xviii,

[1] John vii. 37. [2] The meaning of the words אנשי מעשה is not certain.

[3] Pesahim v. 7. [4] Erakhin ii. 3.

[5] *Rosh hash-Shanah* iv. 1, 9.

[6] B. T. Sukkah, fol. 54 b. 104 and 105 according to Mas. Sopherim xvii. 11 (Dr. J. Müller's note, 40, p. 247).

[7] Ps. 31, according to Mas. Sopherim xviii. 2, which is most likely meant by the heading of this Psalm.

[8] Graetz, *Psalmen* etc., p. 60.

xli, lii, lvi, lvii, lix, lx, lxiii, and cxlii. How far back the headings date is not our object to investigate here. They are certainly added by the compiler, and before the Greek translation, which is much later than that of the Pentateuch. These translators, however, were not then acquainted with the exact meaning of them.

But before proceeding to the exposition of the titles, as given by Rabbinical and Karaitical authors, it will perhaps be worth while to state their opinion concerning the authorship of the Psalms.

We possess no early Midrash on the Psalms; the Midrash Tilim is the earliest, of the end of the tenth century[1], and even there we find nothing concerning the authorship of the book of the Psalms. The earliest passage concerning it is the famous one in the Babylonian Talmud[2], relating to the order of the Old Testament and to the authors of the various books. Here it is said that David wrote Tilim with the help[3] of ten elders, viz. Adam, Melchi-zedek, Abraham, Moses, Heman, Jeduthun, Asaph, and the three sons of Korah. On the question made why Ethan is not mentioned, Rab (who lived in the third century) replied that Ethan was identical with Abraham; this is explained by Agadical analogy. Another question was asked to the effect that Moses and Heman are identical according to the Agadah; Rab, however, stated the contrary.

In the Midrash on the Canticles[4] we find the following statement: 'Ten men said the Psalms, viz. Adam, Abraham, Moses, David, Solomo, to these five all agree. For the other five, Rab says, Asaph, Heman, and Jeduthun, the three sons of Korah (who make one author), and Ezra. R. Johanan said: Asaph, Heman, and Jeduthun (who make one), the

[1] Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge*, p. 266 sqq. A new critical edition is expected from the skilful hand of Herr S. Buber.

[2] Baba Bathra, fol. 14 b.

[3] The exact meaning of על ידי is not certain here. See below, p. 28.

[4] IV. 4. Belongs probably to the end of the ninth century. Zunz, G. V. (note 1), p. 64.

three sons of Korah, and Ezra. Elsewhere we find the opinion of Rab attributed to Joḥanan and *vice versa*[1], which is of no importance for our purpose. R. Hoonâ, in the name of R. Aḥa, speaks as follows: 'Although ten men said Tilim, they were not reported in their names, but only in David's name. This resembles the case of a band of singers who intended to address hymns to a king, and to whom the king answered, "You are all sweet, all pious men, all worthy to sing hymns before me, but this man will say them for you, because his voice is so sweet." Thus, when these ten pious men sought to recite Tilim, God said, "You are sweet, pious, and worthy to say hymns before me, but David will recite them for you all, for his voice is sweeter, as it is said, And the sweet psalmist of Israel[2]."'

Concerning the postscript of Psalm lxxii, 'The prayers of David the son of Jesse are ended,' R. Meir (who lived in the second century) says[3]: 'All songs and praises found in the book of Tilim were said by David, as it is written, "Then ended the prayers of David." Do not read כָּלּוּ "ended," but כָּל־אֵלּוּ[4] "all these" are the prayers of David.'

That David said some Psalms, or all of them, by the Holy Spirit, is not distinctly stated in the Talmudic literature, so far as we know, but it may be taken as implied in the continuation of the passage just mentioned, which is as follows[5]: 'R. Eliezer (who lived at the end of the first century) said, David said all the Psalms on his account; R. Joshuah said, on the account of the congregation; the wise men, i.e. the majority of the school, made a compromise, saying, some of them are said on account of himself, and others on account of the congregation, viz. those Psalms in which the singular form is employed David said on account of himself, and where the plural form is to be found he said on account of

[1] See the Commentary with the title of *Mathnoth Kehunah*.

[2] 2 Sam. xxiii. 1.

[3] B. T. Pesaḥim, fol. 117 a.

[4] Perhaps אֵלּוּ, the א disappearing in the pronunciation.

[5] B. T. Pesaḥim, fol. 117 a.

the congregation; when the words נצח and נגן occur, the Psalm refers to the future; משכיל means recited by an interpreter; לדוד מזמור means that the Holy Spirit was resting upon him when he said the song; מזמור לדוד means that David first said the Psalm and then the Holy Spirit rested upon him[1].' The Holy Spirit is explained by the word שכינה. The gospels also imply the belief that the 110th Psalm was said by David in the Holy Spirit[2]. We shall find that mediæval Jewish commentators in agreement with the rabbis attribute the Psalms to David speaking under the influence of the Holy Spirit.

For completeness sake we shall just state that in the same Talmudic passage ten classes of Psalms are spoken of. They are introduced, it is there said, with ten expressions, נצוח, ניגון, משכיל, מזמור, שיר, אשרי, תפלה, תהלה, הודאה, and הללויה. This last is the most important, because these Psalms contain both song and prose. Let us state at once that no real help is to be derived in the interpretations of the titles of the Psalms from Talmudic and Midrashic sources; these contain nothing but Agadic or legendary explanations, which are quite arbitrary, and we shall see the same method followed in the Syriac translation[3] of the Psalms. The Talmudic doctors were not exegetes in a strict sense. They torture a scripture text for casuistical deductions, but they are much more reckless and unphilological in their Agadic expositions, which may be compared to a kind of sermon. One of the completest collections of their interpretation of the Psalms in general is the *Yalqoot* of Makhir ben Abba Mari, probably of the fourteenth century, which embodies all the sayings of the two Talmuds and the Midrashim concerning the Psalms. It exists in a

[1] With later commentators the order of these two words makes no difference. See, for instance, Yephet to Ps. and Ibn Ezra to Ps. .

[2] Matt. xxii. 43, where the words τῷ Ἁγίῳ are omitted but found in Mark xii. 36. In Luke xx. 42, as well as in Acts ii. 34, the Holy Spirit does not occur at all. Was it because it was a pure Judaic belief?

[3] See p. .

unique MS. in the Bodleian Library[1], and deserves to be published.

The earliest sources for our object are the Greek translations of the LXX, of Aquila, Theodotion, and Symmachus, which we include for completeness sake, and because they must be counted as Jewish documents[2]. The Syriac version, called Peshitto, made probably as early as the end of the second century (in the fourth century it is already considered as canonical), although made with the help of a Jew from the Hebrew text, and therefore for critical purposes important, has no value for the superscriptions, which are arbitrary. These are twofold, partly historical, partly exegetical, and are most likely, as Profs. Nestle[3] and Baethgen[4] have shown convincingly, by Theodorus of Mopsueste, who, accepting some from Eusebius and Origen, made many additions of his own. In fact, Dr. Isaac Prager[5], who aimed to show, by the analogy of Agadic passages with the contents of the Syriac, that they are of Jewish origin, is evidently wrong. For, as Prof. Nestle rightly says, the Agadic passages have no kind of superscription; to which it may be added that the *Pirqe* de R. Eliezer, the Midrash Tilim, the *Yalqoot*, and even the Thanhuma, on which Dr. Prager bases his arguments, are of a later date than Theodore of Mopsueste, and, if there has been borrowing on either side, it will be the Midrash that has borrowed and not Theodore. The Itala and the Vulgate, although made by Christians, may be considered, by the help derived from Jews, as belonging to Jewish interpretation, and are therefore given here. The Aramaic Targum is paraphrastic like Jonathan, and made probably by a Jew, who had some knowledge of

[1] No. 167 of the catalogue of 1886. On Makhir's *Yalqoot* on other Biblical books, see *Revue des Etudes Juives*, t. xiv, p. 95 sqq.

[2] These are given according to Field's excellent edition of the Hexapla.

[3] *Theologische Litteraturzeitung*, 1876, col. 283.

[4] *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* (Stade), 1885, p. 66 sqq.

[5] *De veteris Testamenti versione syriaca quam Peschittho vocant*, part I, Goettingae, 1875, pp. 52–56.

Greek[1], in the fourth century. It is certainly not based upon a Syriac translation as the Targum of Proverbs is. In the Talmud[2] the Targums on the Hagiographa are attributed, without any plausible ground, to R. Joseph (died 323 A. D.). Anyhow the Targum on the Psalms represents Jewish interpretation, and we give it with an English translation.

Between this Targum and the commentary of R. S'adyah[3] Gaon (died 940) there is a blank. That there were earlier commentaries than Saadyah's may be seen from his contemporary Karaitic author, Salmon son of Yeroham, who gives interpretations of predecessors besides Saadyah, but without mentioning their names[4]. So does Yepheth[5]. No doubt many quotations in these authors may be taken from lexicons[6]. But Abraham ibn Ezra quotes opinions of Jeshuah[7], who is earlier, if not much earlier, than Saadyah[8]. Indeed, with the Karaites, exegesis in its strict sense begins, and we know that Benjamin of Nehawend (beginning of the ninth century) wrote commentaries on Biblical books[9], but they are all lost at present. Thus we must take as the earliest commentary we possess that of Saadyah, of which we give the translation of the titles according to the MS. in the Bodleian Library[10]. It seems that there were two editions of this commentary, a shorter and a longer, or a first and a second[11], of which the Bodleian MS. contains the shorter, to judge from the Munich MS., which comprises two prefaces, a longer and a shorter, as well as a longer commentary on the first three Psalms[12]. The shorter has nothing on the titles or authorship of the Psalms; this is to be found in the longer preface, of which we give

[1] He has קרוס for God, Κύριος, Ps. liii. [2] Zunz, G. V., p. 65.
[3] Strictly S'adyah. See Cat. Oxf., No. 1438. [4] See p. 39.
[5] See p. 40. [6] See p. 34. [7] Ps. lxxxviii. See p. .
[8] See *Aus. der Pet. Bibl.*, p. . [9] Ibidem, p. 6. [10] Cat. No. 104.
[11] See the Bibliography of Saadyah's works at the end of this essay.
[12] See Dr. J. Cohn's essay with the title of *Saadia's Einleitung zu seinem Psalmencommentar* in the *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, viii. pp. 1–19 and 61–91.

a translation according to the Munich MS.[1] That this preface is indeed by Saadyah has not only been proved from the agreement with his philosophic-theological book [2], but his Karaitic contemporary Salmon actually quotes a passage agreeing with it, and refutes Saadyah's opinion contained in it [3].

After having remarked that God leads man to perfection by five forms of speech, viz. by similitude, question, narration, commandment and prohibition, humble request and prayer, and that all these forms are contained in the Psalms, Saadyah says that David prepared the building of the Temple by his son, and began by entrusting the Levites with a permanent charge for the speedy continuation of the building. This is what is meant by the word למנצח (1 Chron. xxiii. 4), and also by המשררים (1 Chron. ix. 33). At that time God revealed to him this book, which we call the book of praise, because it contains special songs, to be executed by special men, in a fixed place, accompanied by special instruments and with fixed melodies, as I shall explain with the aid of God. This revelation was made to David, the father of the kings and a prophet, in consequence of his great merit, as it is said [4], 'I have found David my servant; with my holy oil have I anointed him,' to the end of the chapter. The divine inspiration of David began thus at the time of his anointing, as it is said [5], 'And the spirit of the Lord came upon David from that day forward.' This explains why so many of the titles of the Psalms refer to the period of his election as king, partly before he began to reign, and partly after that event. Thus as the wanderings of the Israelites are fully described [6] with all their vicissitudes, in order to show how the Almighty bestows help on the

[1] A copy of this preface was put at our disposal by Dr. J. Cohn, for which we express to him our best thanks. For the collation of the text with the MS. we are indebted to Dr. J. Perles.

[2] See the bibliographical article at the end of this essay.

[3] See p. 18. [4] Ps. lxxxi. 21 (20). [5] 1 Sam. xvi. 13.

[6] Num. xxiii to end.

one side, and punishes on the other, so in the Psalms all this is written down to be read always and everywhere for the benefit of mankind.

'As to the use of the Psalms in the service of the Temple, we can put these in five classes, which may refer to the whole book as well as to parts of it. But at all events a divine voice revealed the whole book to David, and in accordance with that they are called by every one "the songs of David." So it is said [1], "to praise *and* to give thanks, according to the commandment of David the man of God, ward over against ward," and in another passage [2] it is said, "to thank the Lord, because his mercy *endureth* for ever, with the Psalms of David in the hand." And it is moreover expressly said [3], "for so had David the man of God commanded." Some are of opinion that others besides David, for instance, Assaph, Teman, Jeduthun, and Ethan, also received revelations of the contents of Psalms, or wrote themselves Psalms. But this can scarcely be the case, for many of the titles of the Psalms had two names, for instance, xxxix, lxxviii, lxxxviii, but God does not usually charge two prophets with one and the same message, except in the case of Moses and Aaron, for the Lord spake with Moses face to face [4], and Moses is in the position of an angel who hears the words of God and communicated them to the prophet. Thus the connection of the name of Jeduthun with that of David in some of the titles implies that David communicated the revelation to him, and he had the supervision of the singing. The same is the case with other names in the titles. "To Moses [5]" means that the singing was entrusted to the children of Moses, who were at the king's court. The word to Solomon [6] means that events which happened under Solomon were revealed to David.'

'According to the above-given exposition of the book, it is called "Book of Praise-songs," because the Levites made use

[1] Neh. xii. 24. [2] 2 Chron. vii. 6. [3] 2 Chron. viii. 14.
[4] Exod. xxviii. 11. [5] Ps. xc. [6] Ps. lxxii.

of them for the Temple service, with the following five arrangements:—

'1st. Each Psalm was sung in the Temple by a certain ward of the Levites exclusively, but others could simply *read* it[1]. Such are Asaph and his companions, Heman, Jeduthun, the sons of Korah and Moses, Ben[2], and the descendants of Obed Edom, which are meant by the word הגתית[3].

'2nd. Certain Psalms had to be recited with a particular melody, which is mentioned in the superscriptions. Thus the word נגינת[4] means one melody, and נגינות[5] for Psalms which were recited in various melodies. שיר המעלות[6] means with a loud voice (comp. 1 Chron. xv. 22, and the word עלה in 1 Sam. v. 12 and Jerem. xiv. 2). Others which have in the superscription the word עלמות[7] are sung with a deep and sweet melody (comp. 2 Kings iii. 15), requiring a skilful singer. The Psalms headed "to Asaph," Ethan, and Heman were accompanied by a cymbal (comp. 1 Chron. xvi. 5 and xv. 19). Those Psalms headed על מחלת[8] are accompanied by a drum (comp. מחול), whilst those with לבן and עלמות[9] are accompanied by a lyre (comp. 1 Chron. xv. 20). An elegiacal style of recitation is intended by the heading of על השמינית[10], and those which were recited by the family of Obed Edom. And in this case they were accompanied by a harp (comp. 1 Chron. xv. 21). Possibly other melodies and instruments were used for the recitation of Psalms, which are not distinctly mentioned. Anyhow, when a musical instrument is mentioned for a Psalm no other could be substituted for it. At all events, music and song were employed only in the service in the Temple, not in the case of Psalm-reading at home or in the synagogues.

'4th[11]. Certain Psalms or verses were reserved for particular

[1] We do not translate literally. [2] Ps. ix. 1. [3] Ps. viii. 1.
[4] Ps. lxi. 1. [5] Ps. iv. 1. [6] Pss. cxx–cxxxiv. [7] Ps. ix. 1.
[8] Ps. liii. 1. [9] Ps. ix. 1. [10] Ps. vi. 1.
[11] No. 3, which should contain the manner of reciting the Psalms, is not in the MS. Possibly No. 2 implies a third class. See Dr. Cohn's article (above, p. 10, note 12), p. 66.

occasions. Some were recited at the morning sacrifice, others at that of the evening (comp. 1 Chron. xvi. 37). Psalm xcii is fixed for the sabbath and Ps. c for festival days [1]. From the contexts of some Psalms it would be possible to discover the occasions of their recitation, but they are not distinctly stated.

'5th. Certain Psalms were sung only at fixed places, viz. at the four cardinal points, the Levites being divided into twenty-four sections, six of which were for each cardinal point (comp. 1 Chron. xxvi. 14–17). The regular use of the Psalms was confined to the Temple of Jerusalem, and accompanied by melodies (comp. Isaiah xxxviii. 20). The exiles therefore, when asked to sing some of the Praise-songs, saying, "Sing us *one* of the songs of Zion," refused by saying, "How shall we sing the Lord's song in a strange land?" As to the reading of the book of the Psalms, it may be done entirely with the firm conviction and the certain belief that they were designed to advance the salvation and the welfare of men. For if the book be in the first instance a book of praise-songs, its final aim will be to promote the commandments, as I have already said [2]. . . . Whoever reads this book may firmly believe that its whole contents, in whatever way expressed, consist of an announcement of God, by whom the book was revealed . . . .

'I have to speak here about the sequence of the Psalms, which are not strictly in historical order. We find Psalm iii headed, "when he fled from Absalom his son;" li, "when Nathan the prophet came unto him, after he had gone in to Bath-sheba;" lii, "when Doeg the Edomite came and told Saul, and said unto him, David is come to the house of Ahimelech;" liv, "when the Ziphims came and said to Saul, Doth not David hide himself with us?" From the book of Samuel it is, however, evident that the incident of Doeg comes first, then follows that of the Ziphims, then that of the desert of Judah and the Philistines in Gath, whilst that of

[1] See above, p. 5. [2] The text is discontinued from this point.

Nathan and Absalom happened last. Consequently the Psalms are not arranged according to historical tradition. I have said that certain Psalms were sung in certain places, east, west, south, and north, in the Temple; it is therefore possible that the Psalms as we have them are arranged according to this local service. Another solution may be that, as I have said, certain Psalms were fixed for the sabbath, others for the feast days and new-moon days, perhaps also varying for each month itself, they may then be arranged according to the order of these days. Perhaps they are arranged according to the six sections of the Levites, each of which had other Psalms to sing, or to the classes of singers, the sons of Korah, Asaph, etc. Thus the Psalms which are not provided with a superscription may refer likewise to a section of the Levites. The definite solution of the order of the Psalms remains therefore an open question.'

The following is the full text of the substance given above, pp. 12 to 14 [1] (MS. Munich, Hebr. 122 ff. 7 to 9 *a*):—

فلما كان الامر على ما وصفت سمّى هذا الكتاب كتاب التسبيح
واراد بذلك ان القوم كانوا يسبحون به فى القدس على خمس شروط
التى قدّمت ذكرها. فالاول منها ان كل مزمور معنون لقوم من הלוים
يلزمهم[2] انفسهم ان يقوله ولا يجوز لغيرهم ان يقوله الا تلاوته فقط
فانما كان عنوانه לאסף فى قوله אסף בן ברכיהו בן שמעא واصحابه[3]
الذى من בני גרשום. وما كان להימן فى قوله הימן המשורר בן יואל
בן שמואל واصحابه[3] الذى من בני קהת من חברון او עזיאל. وما كان
معنونا לבני קרח בן קהת الذين هم من בני קרח خاصة. والمعنون תפלה
למשה איש האלהים فى قوله בני רחביה בן אליעזר בן משה واصحابهم.
والمزمور الذى عنوانه לאיתן يقوله לאיתן בן [קושי בן] עברי בן מלוך من
בני מררי واصحابه. والمنسوب الى ידותון يقوله ידותון واصحابه الذى قيل
فيهم בני ידותון גדליהו. والمنسوب الى בן قوله למנצח על מות לבן يقوله
בני לוי المسمّون فى דברי הימים كقوله ועמהם אחיהם המשנים זכריהו

[1] We give the Arabic in its form which Saadyah most likely used in his writing.

[2] MS. follows הם. [3] MS. ואצחבן.



בן עזיאל ושמירוימות. والمنسوب الى גתית وهى ثلاث مزمور ה׳ אדונינו. הרנינו לאלהים עזנו מה ידידות משכנותיך كقوله[1] בני עובד אדום הגתית المشهور. فعلى هذا تجرى الاسماء التى تجوز فى العنوان ولم يجوز לעובד אדום ان يقول قول אסף ولا להימן ان يقول ما هو לבן انه نظير ما فى التורה איש איש על עבודתו ואל משאו كذاك. قيل فيهم ههنا והמשררים בני אסף על מעמדם והלוים על משמרתם להלל:

والشرط الثانى ان يكون من المזמור ما يكون بلحن واحد كلّه لا يتغيّر وهو ما كان عنوانه من الكيفيات على נגינות فقوله נגינות هو لحن واحد منها ما يقال بالحان كثيرة[2] تختلف وهو ما صدّره בנגינות لان נגינות يوجب لحانا كثيرة[2] ومنها ما يقول بلحن مرتفع وهو ما كان عنوانه שיר המעלות ومما يبيّن ان מעלות هو رفع صوت لقوله וכנניהו שר הלוים במשא יסר במשא כי מבין הוא. وقد ينسب علوة[3] الى قول اذ يقول ותעל שועת העיר השמימה. וצוחת ירושלים עלתה. ومنها ما يقول بصوت خفى[4] رقيق وهو ما كانت الكيفية منها فيه يقول עלמות كما[5] كان متحزّن على مفارقته לאליהו عليه السلام[6] طلب ملحّنا ببعض الالحان والآلات كقوله ועתה קחו לי מנגן. והיה כנגן המנגן. فما كان من المزامير ما عنوانه לאסף فيه على لحن الصنوع كما شرح فى דברי הימים ואסף במצלתים משמיע. وكذلك ايضا ما كان לאיתן ולהימן كقوله והמשוררים הימן אסף איתן במצלתים נחשת להשמיע. فما كان فى صدره על מחלת فهو بطبل على مشهور لفظة מחול. وما كان عنوانه לבן او עלמות فهو ضروب العود كما شرّح فى דברי הימים וזכריה ועזיאל ושמירמית. وما كانت الكيفية اليم فى صدره על השמינית او عنوانه לעובד אדום הגתי فهو على طنبور كما شرح فى דברי הימים ומתתיהו ואליפלהו ומקניהו ועובד אדום. ويمكن ان يكون سائر الآلات وسائر الالحان قد انتظروا[7] عن ذكرها فعلى هذا السبيل ايضا ما كان בנבל لا يقال בכנור وما كان במחול لا يجوز ان يقال במצלתים وكل هذين[8] لا يجوز ان يقال على شى البتة الا ان يكون على سبيل القراة والتلاوة:

والشرط الرابع[9] ان يكون المزمور ما هو يقال على התמיד بالغداة ومنه

[1] MS. וקו׳. [2] MS. כתירא. [3] MS. עלות. [4] MS. כפיה.
[5] MS. במא. [6] MS. אלסלם. [7] MS. אנתצרו. [8] MS. הדיאין.
[9] See p. , note.

ما هو يقال علي עולת התמיד بالعشي وهو ما رسم לדוד في وقت حمل عليه الارون كقوله ביום ההוא אז נתן דוד בראש להודות לה׳ ביד אסף ואחיו. ثم قسّم المزمور في هذا السفر قسمين بعد ما جعله في דברי הימים قولا متّصلا فعرّفنا انه لوقتين مختلفين. فمن הודו לה׳ קראו בשמו الى ולנביאי אל תרעו يقال على قربان الغداة. ومن שירו לה׳ כל הארץ الى ברוך ה׳ אלהי ישראל يقال على قربان العشي. وعلى ان القرابين انما كانت[1] בגבעון الا ان אסף واصحابه كانوا يقولون هذه الفواسيق في كل غداة وكل عشي وفي وقت القربان كقوله ויעזב שם לפני ארון ברית ה׳ לאסף ולאחיו לשרת לפני הארון תמיד לדבר יום ביומו. [و]الذى في صدره מזמור שיר ליום השבת فكان ليوم השבת خاصة. وما يقع على عنوانه מזמור לתודה فهو للحج خاصة كقوله בקול רנה ותודה המון חוגג. ويمكن ان تكون هنا اوقات اخر يخصّها مزامير بعينها لم يثبت شرحها:

والشرط الخامس ان يكون فصل منه نسب[2] الى قوم مضمنين موضع من مواضع القدس ان يقولونه في ذلك الموضع لا في غيره وعلى انه في القدس ايضا كقوله ויפל הגורל מזרחה לשלמיהו ולעובד אדום לשפים ולחסה למערב עם שער שלכת. ثم جعل בני לוי عشرون واربع قسما فكل وجه من الاربع جهات ست كما شرح فصيحا وقال למזרח הלויים ששה לצפונה ליום ארבעה למערב الا ان جملة الكتاب لا يجوز قوله على انه تسبيح الا في القدس اللهم الا ان يتلى تلاوة مرسلة لان הניצוח الذى فيه مضمّن بالقدس كقوله לנצח על מלאכת בית ה׳. وكذلك הנגינות مضمّنة بالقدس كقوله ונגינותי ננגן כל ימי חיינו על בית ה׳. وكذلك השיר كله كان ببلد القدس كما علمت ان اهل בבל سألوا الاباء ان يقولوا تسبيح على هيئته في הגלות فامتنعوا كما شرحوا وقالوا כי שם שאלנו שובינו דברי שיר ותוללינו שמחה שירו לנו משיר ציון فقالوا איך נשיר שיר ה׳ על אדמת נכר. واما على سبيل القراة فليقرا قراة تامة ويعتقد انه كتاب اصلاح العباد وعلى انه كتاب التسبيح انها غرضه[4] وقصده الامر والنهى اللذان هما الاصلان العظيمان من هذا الكת:

We see that Saadyah believes all the Psalms to be by David, who handed them over to Asaph and other Levites;

[1] MS. כאנא. [2] MS. נצב. [3] MS. יקולוה. [4] Illegible in the MS.

and the titles, when not stating some historical fact or the time for singing the Psalm, refer to instruments. Next comes his Karaitic contemporary, Salmon ben Yeruham [1], whose Arabic commentary on the Psalms is to be found in the Imperial Library of St. Petersburg [2]. We shall find the Karaites referring the contents of the Psalms mostly to the present exile; in general they are much less clear in their style and meaning than the Rabbanites. Salmon believes that David is not the only author of the Psalms, but that there were prophecies communicated to others named in the superscriptions. The following extract in English will be sufficient for our purpose:—

Salmon ben Yeroham explains the title תלים from the root תל and תלתלים, which means 'height,' because the book of the Psalms contains all superior matter contained in the Law. .... Salmon contradicts Saadyah's saying that the Psalms were not used as prayers outside Jerusalem and the Temple, showing that David himself recited Psalms outside Jerusalem, and before the town was built, as for instance lxiii, lix, and cxlii, and even outside the Holy Land. The argument which Saadyah advances from Ps. cxxxvii, says Salmon, is not conclusive, because the exiles only objected to sing the Psalms accompanied with their harps, as was the custom in the Temple. Salmon also objects to Saadyah's opinion that למשה, Ps. xc, means 'to the children of Moses,' and לשלמה, lxxii, means 'concerning Salomon.' Salmon takes these headings in the literal sense.

... ثم اقول شرح اسم هذا الكتاب الذى الذى انا معزم على عبارته
فاما الاسم فانه תלים وتفسيره عند الامة كبير شريف لان لفظة תלים
تشتقّ من תל وתלתלים والغرض فى هذا الاسم الكبير ما فيه من
المعانى العويصة الشريفة للخطر ولقد شرح فيه مما هى فى التורה ...[3]
وشاهدت فى عصرى رجل يعرف[4] بالفيومى ذكر ان هذا الספר لا يصلى[5]

[1] See Aus. d. Pet. Bibl., p. 10.

[2] First Firkowitsch collection, No. 555.

[3] Fol. 27 a. [4] MS. יוערף. [5] MS. יוצלא.

به الا فى القدس وببלי שיר فان ظنّ ظان ان هذا حقّ فليعلم انه قد
ردّ نصّ الكتاب واجماع الامة الموافق والمخالف. فاما النص فان דוד
اولا صلى بهذه الفصول فى غير القدس وقبل بناه فمن ذلك قوله
מזמור לדוד בהיותו במדבר יהודה . . . وهذه الفصول كلها صلى بها
قبل بنيان القدس فى ארץ ישראל. واما חוצה לארץ فقد وصف انه صلى
وشفع الى الله وعلّم الامة كيف تشفع الى الله فى الגלות لقوله
בהצותו את ארם נהרים . . . فقد اتّضح الآن ان דוד صلى بهذه[1] الصلوات
المرسومة فى هذا الספר فى ארץ ישראל وفى غير ארץ ישראל. وان
تعلق قلب احد بما تعلق قلب الفيومى من قول ان اهل בבל سالوا
الانبياء ان يقولوا الשיר فى الגלות فى غير القدس فامتنعوا كما شرحوا
وقالوا כי שם שאלונו فقلنا איך נשיר שיר יי׳ על אדמת נכר فليعلم
ان اهل בבל انما سالوا الابياء ان يقولوا الשיר בכנורות ובנבלים على
رسم בית יי׳ لان قبل هذا يقول תלינו כנורותינו فلم يستجيزوا هذا الفعل
الا فى בית יי׳ . . .[2] فقد اتضحّ ان الصلاة بهذا الספר فى الגלות فرض
ومن الاجماع فكل الامة فى جميع اقطار الاخص مصلى منه وبه فى
جميع كنائسها وانما جعلوا שמנה עשרה תפלה عليه. وكذا ذكروا
فى الתלמוד ان اجتمعوا ק״ך شيخ وولفوا י״ח فما كان بهذه الصورة
فهو غير مقبول عندنا. واذا سالنا من يجى من بلد الروم وافرنجة
واقصاء المغرب بما ذا يصلوا مع י״ח يعرفونا انه يصلوا من תלים فى
السبت وغيره. واما ليلة כיפור لا بد من الصلوة به كله من اوله الى
اخره فقد اتضحّ وبان ان قول من قال لا يصلى به الا فى בית יי׳ خطاء
وغلط. وزعم الفيومى ان جميع دعا فى ספר תלים انما هى نبوات
לדוד مدفوعة الى בני משה ובני לוי يسبحوا بها وهذا قوله حرف بحرف.
قال واما תפלה למשה فهو تسبيح לבני משה الذى كانوا بحضرة דוד
ليسبحون به وهذا الباب مستعمل فى الكتب المقدسة كثيرا كما قال
יהודה לשמעון אחיו עלה אתי בגורלי . . . וילך יהודה את שמעון אחיו
وانما يريد به בני יהודה ובני שמעון ويقول זבולון לא הוריש وانما يريد
به בני والملة[3] الاقرب فى דברי הימים قوله فى ايام דוד ואהרן ובניו
מקטירים وانما يعنى בן אהרן وقال ויהוידע הנגיד לאהרן يريد לבני אהרן

[1] MS. בהדא.

[2] Fol. 9.

[3] MS. ואלמלה.

كذلك ههنا תפלה למשה يريد לבני משה حسب ما قال לאסף והימן
וידותון وغيرهم. واما العنوان المنسوب الى שלמה بقوله לשלמה אלהים
משפטיך فانه ايضا وحى اوحى الى דוד نبوة على שלמה: قال מר׳ ור׳
סלמון בן ירוחם لما اشرفت على هذا من قول الفيومى لم تسمح نفسى
ان تغفل عنه لانى رايت المد[1] قد سلب משה ע״ה نبوته هذه وسلب
ايضا جميع הנביאים المذكورين فى هذا הספר نبوتهم ونسبها الى
غيرهم بشبه اقامها ليس لها حقيقة عند البحث وذلك ان الاسباط
ملقبين باباهم[2] كما ان الامة ملقبة بישראל وعلى ما رتبهم יעקב عليه
السلام ויקרא יעקב לבניו . . . ראובן . . . ויהודה فارتسم مذ ذاك ان يسمّى
كل سبط باسم ابوه الاول ولم نجد فراد من السبط يسمّى اولاده على
اسمه:

We must next mention the lexicographer David ben Abraham[3], a Karaite contemporary of Salmon. He is also the author of a commentary on the Psalms, but at present lost. We give among the expositions some extracts from his dictionary written in Arabic, taken from the MS. in the Bodleian Library[4].

Yepheth ben Eli (Ali) follows next; he is also a Karaite, and of the end of the tenth century, and wrote a commentary on the Psalms in Arabic, of which MSS. exist in the Paris[5] and St. Petersburg Libraries; our extracts are made from the Paris MS. The preface, with the commentary on the first two Psalms, and the translation of the rest, were published with a Latin translation by the Abbé Bargès[6]. We shall here give a free translation of his introductions. Yepheth also does not attribute all the Psalms to David. He says:

'It is necessary to state how many authors there are in the Psalms. We have found three: 1st, those attributed to one person, whose name is given at the beginning of the

[1] So MS. [2] MS. באבהם.

[3] See *Journ. Asiatique*, 1861, ii. p. , and 1862, i. p. sqq.

[4] Catal. No. 1451. [5] Catal. No. , see p. note.

[6] *Libri Psalmorum David*, etc. Paris, 1861, and Paris, 1846. *Specimen*, etc. Rabb. Yapheth . . .

Psalm; they are the following: David, Solomon, Asaph, Jeduthun, who is identical no doubt with Ethan, and Moses. 2nd, those attributed to a family, of which the names are not given, such as the sons of Korah. They are, according to some, Assir, Elkanah, and Eliasaph, who lived in the time of Moses; according to others, they signify Heman alone, as in the passage, the children of Dan, Hushim[1]; we believe, however, that the sons of Korah signify many persons who lived at various periods, as we shall explain in the 42nd Psalm. 3rd, Psalms without names of authors at all, thirty-six in number, viz. i, ii, x, xxxiii, xliii, lxxi, xci; the Hallelujah Psalms, ci, cii, civ, cvi, cvii, cxi–cxix, cxx–cxxxiv; the songs of degrees, cxxxvi, cxxxvii, cxlvi to the end. There must be added the 119th Psalm, which makes one, and two headed by למנצח, but without a name, viz. lxvi and lxvii, which latter make a part of the former. Out of these forty-six Psalms, we consider five as completing the preceding one; they are: Ps. x completes ix (which, as we shall show, follows the order of the alphabet); Ps. xxxiii belongs to xxxii; Ps. xliii to xlii, lxxi and civ belong to the preceding Psalms. The collector has disconnected them, for reasons which we shall explain in their proper place. Amongst these forty-six Psalms ten may be ascribed to the author mentioned in the preceding Psalms, viz. xci to ci, to Moses. The last Hallel-Psalms are connected with David, being associated with cxlv. Those headed by למנצח there is no reason for not ascribing to David. The rest of the anonymous forty-six Psalms need not be ascribed to one author or to one epoch; it is more probable that they were composed at various times and by members of a family, and hence they are not ascribed to one author. The watchmen said the Psalms standing, whilst the Holy Spirit rested upon them, with the same number, the same order, and the same melody. Now those Psalms which are not provided with a name, and have no connection with the preceding one, are attributed by some

[1] Gen. xlvi. 23.

to Adam, by others to Moses, and by the best commentators to David, except the ten which belong to Moses. But as none of these can produce decisive arguments for their opinion, we do not think it is worth while to discuss them and to refute them.'

Yepheth then divides the Psalms into the following classes :—

1st. Psalms relating to the creation and things created, such as civ, cvi, and verses of others.

2nd. Psalms of God's benefits towards Israel and other nations, such as in Psalms civ. 27, 30, cxlv. 9, 15 ; towards Israel especially, xliv, lxxviii, lxxx. 1.

3rd. Psalms describing the signs and miracles in Egypt, in the desert, and in the Holy Land, such as xliv. 3, xlv, xlix, lxvi, lxviii, lxxii, lxxvi, lxxx. 8, 9, xcv, ci, cv, cviii, and all the Hallelujah Psalms, and those of degree, as well as Psalm cxliv.

4th. Psalms referring to the rebellion against God by the early Israelites. Such are Psalms xxxi. 11, xxxii. 5, xl. 13, 19, lxxviii, cviii.

5th. Psalms relating to punishment and calamities, xliii, xliv, lxxviii, lxxix.

6th. The return of the exiles, xxxii, cxix.

7th. Asking for the right direction concerning the law, cxix.

8th. Prayer for deliverance from the enemy, iii.

9th. Prayer for the fulfilment of God's promises, xiii. 4.

10th. Prayer that all the inhabitants of the earth may be converted to the true religion, xlv, xlvii.

11th. Prayer for general peace, xlvi. 10, lxvii. 5.

12th. The faith of the nations in Israel and the Messiah, lxxii. 8.

These twelve parts should be used as daily prayers morning and evening.

Yepheth gives then an explanation of various expressions in the Psalms referring to the meaning of Prayers, such as זמרה, הודיה, רנון, and so on, a subject which lies out of the sphere of our essay.

At the beginning of the third Psalm, Yepheth, like David Qamḥi two centuries afterwards, gives a general introduction on the expressions used in the superscriptions of the Psalms. 'The following seven words,' he says, 'occur in the book, viz. מזמור, שגיון, מכתם, שיר, משכיל, תפלה, and תהלה; sometimes we find two or more of them together in one heading, viz. מזמור and שיר twelve times; משכיל with שיר מזמור and תפלה once; the three other expressions, viz. שגיון, מכתם, and תהלה we find only singly. We shall state now how often each of these occurs. The most frequent term is מזמור, which occurs forty-seven times; next comes שיר, which we find twenty-nine times, of which twelve with מזמור; מכתם occurs seven times; תפלה five times; תהלה and שגיון each once. שגיון means a release from Cush the Benjamite; מכתם means a stain, caused by a child, a king, or a fact; משכיל means either direction or leading; תפלה means prayer in all respects; תהלה is praise to God for all His bounties; as to שיר the opinions differ. Some say that each Psalm is a song of salvation, which is really applicable to all Psalms headed by this word except lxxxviii. 2, which they apply to prayers in exile; others say that these Psalms were used for the daily and additional sacrifices. It seems to me that שיר refers to some wonderful event; in general it bears the meaning of מזמור, which is difficult to explain, and which I believe to have been accompanied with singing and musical instruments, although this can scarcely be the case with the 63rd Psalm. But if it was originally recited only, it is not at all impossible that later on it was accompanied with song and music. As to the Psalms which have no headings and those which are introduced by למנצח, הללויה, and הודו, we shall give our opinion in its proper place.' This we shall omit, not belonging to the headings strictly, but being deductions from the contexts of the Psalms which are excluded in this essay.

ينبغى ان نذكر ههنا اصول ما يجب ذكره من الالفاظ التى ذكرت فى عنوانات المزامير ونذكر معنى كل لفظة منها. فنقول انها سبعة وهى מזמור. מכתם. שיר. משכיל. תפלה. תהלה. وهذا السبع

قد تقترن بعضها مع بعض وقد لا تقترن. وذلك ان מזמור وשיר يقترنا[ن]
فى י״ב موضع. ولفظة משכיל تقترن مع מזמור وשיר فى موضع واحد
وهو משכיל להימן האזרחי. وتقترن مع תפלה ايضا وهو משכיל לדוד
בהיותו במערה תפלה فهذه الד׳ تقترن بعضها مع بعض. والג׳ الاخر
اعنى שגיון. מכתם. תהלה وجدناها مفردة. وينبغى ان نتبع ذلك بذكر
عددها فنقول. ان لفظة מזמור هى كثيرة العنوان وجملتها נז׳. ولفظة
שיר כט י״ב تقترن مع لفظة מזמור وמשכיל י״ג ثلاثة تقترن مع غيرها
وهى רחש. להימן. בהיותו במערה. وמכתם سبعة اول فى אשרי والستة
فى כאיל. وתפלה خمسة ولדוד اثنين. למשה. לעני. במערה. وתהלה א׳
ארוממך אלהי. وשגיון א׳. ويجب ان نبيّن معنى لفظ السبعة. فمعنى
שגיון هو سهو جرى من כוש בן ימיני. ومعنى מכתם فهو اثر اما ولد
او ملك او فعل. وמשכיל معناها تختلف فى المزامير فى معنى الرشد
والهدايا. ومعنى תפלה هو شخوة للحال ومسلة الله فى للخلاص وانجاز
الوعد. ومعنى תהלה هى فى مدحة الله على خليقته وحسن تدبيره
وبسط رزقه وعجائبه. وقد تختلف المعلّمين فى لفظة שיר فبعضهم قال
ان كل מזמור فى عنوانه שיר فهو שיר ישועה وليس ثم ما ينقص
عليهم هذا الاصل غير موضع واحد وهو יוי אלהי ישועתי فان ليس فيه
ذكر ישועה فقالوا انه שיר ישועה وانما وصفوا كيف كانوا يدعون الى
الله تعالى فى הגלות. وبعضهم قال ان الשיר يقال على התמיד او
המוסף. والذى يقرب منا هو انه ذلك الשיר تسبقه حادثة عظيمة وفى
ما بين جمع وهو فى كل موضع بحسب ما يحتمله המזמור. ومعنى
מזמור صعب فى التخريج جدا. والذى يقرب فيه انه يقول على ضرب
آلة ولحن نشاكلها فان وجدناها فى مواخع يظنّ فيها انها تبطل هذا
الاصل مثل בהיותו במדבר יהודה. فينبغى ان تعلم ان وان كان اول ما
قيل ذلك המזמור بغير آلة ولحن فليس بد من ان يكون قد اعاده
המשוררים على ضرب ولحن. فهذا الباب قدمنا ذكره ههنا اصل مكفى
فبقى علينا ذكر المزامير التى ليس لها عنوان والتى فى اول הללויה
والذى فى اول הודו والذى فى عنوانه למנצח. ونحن نذكر كل واحد منها
فى اول מזמור ذكرة فيه واحدة من هذه الالفاظ:

Abu-'l-Walîd R. Jonah ibn Jannâh[1] does not afford much

[1] See *The Book of Hebrew Roots*, Oxford, 1875.

material for our subject, and he will rarely be quoted here. Two important commentaries are at present lost, (1) that of Joseph ibn Stanas, Santas, or Satanas (who lived in the tenth century), quoted in another commentary[1]; (2) that of Moses ibn Jiqatilia (Moses Kohen), mentioned by Abraham ibn Ezra[2] and by Tanhum[3]. Solomon of Troyes, known as Rashi (who died 1105), relies much on the Agadah; sometimes we shall find him agree with those who suppose the titles to refer to instruments.

We now come to the most acute commentator, the well-known Abraham ibn Ezra, who paid a visit to London in 1157. Whilst he seeks to shew by enigmatical hints that Moses cannot be the author of the whole Pentateuch, we shall find him most conservative in the Psalms, unless the anonymous view mentioned in the following preface is his own[4]. He says:—

'This book of *Tehiloth* contains songs, with the name of either the singer or the author prefixed; many, however, are anonymous, such as i, ii, xci and the following Psalms. The commentators are divided as to the authorship of the Psalms. Some say that the entire book is by David, who was a prophet, as it is said, "According to the commandment of David, *the man of God*[5]," an expression which is used in Scripture of a prophet. David also says, "The Spirit of the Lord spake by me[6] (which means, who speaks with me), and His word was on my tongue." When we find the name of Jeduthun together with that of David in the title to a Psalm, the meaning is that David is the author and that he gave it to Jeduthun for performance, for he was one of the chief singers. Psalm lxxii is a prophecy of David concerning Solomon, his son. Psalm xci is also by David, which he gave to the sons of Moses for performance. The same is the case

[1] See Dr. Harkavy's חדשים גם ישנים literary appendix to the weekly המליץ, Nos. 3 and 4.

[2] Pss. .

[3] Pss. .

[4] Printed in the so-called 'Rabbinical Bibles.'

[5] Neh. xii. 24.

[6] 2 Sam. xxiii. 2.

with the names of the sons of Korah and Heman. Psalms lxxix and cxxxvii are prophecies of David, similar to that of the birth of Josiah[1]. Others say that there is no prophecy in the Psalms, and therefore it is put together with Job and the "Megilloth," as is shewn by the expressions *song* and *prayer*. According to their opinion Psalm cxxxvii was composed in Babylonia. The same is the case with the Psalms which are headed "of the sons of Korah," which were composed by the sons of Heman in the Babylonian captivity, as is clear from the fact that these Psalms contain matter concerning this captivity, which is not the case in those of David. Asaph, the author of the Psalms, was also one of the Babylonian captives, and not identical with the contemporary of David. Ethan the Ezrahite composed his Psalms on the destruction of the empire of the family of David under Zedekiah. As to the anonymous Psalms, the compilers did not know the names of their authors; the same is the case with the "sons of Korah," when they did not know the name of the individual authors. Psalm cxix they say was composed by a young captive in Babylonia, who was greatly honoured there, as appears from the following verses: "Wherewithal shall a young man cleanse his way?" (ver. 9); "I am small and despised" (ver. 141); "Princes also did sit and speak against me" (ver. 23).

'My opinion, however, inclines towards the words of our wise men who say that the whole book was written by the Holy Spirit. As to the word "song" (שיר), we find it also applied to the prophecy in Deuteronomy xxxii; the expression "prayer" (תפלה) we find applied to the prophecy of Habakkuk iii. 1, and Isaiah lxiii. 17. Whenever we find in the superscriptions לדוד "to David," it means that the Psalm is either by David or a prophecy concerning him, similar to Psalm lxxii, which was written with reference to Solomon. Psalm xci is by Moses, and the Psalms marked "to Asaph" are by Asaph, the contemporary of David, "who prophesied according

[1] 1 Kings xiii. 2.

to the king[1]." The sons of Korah, the sons of Heman, lived also in the days of David (comp. 1 Chron. xxv. 5). As to the word לשלמה, Psalm lxxii, "to Solomon," it means a prophecy concerning him or concerning his son, the Messiah as it is said, "And David my servant shall be king over them[2]." Servant here is used as in the passage, "Fear not, O Jacob, my servant[3]." The Psalms which have no author's name may still be by David; as Psalm cv, where no name is mentioned, is, according to 1 Chron. xvi. 7, by David, who handed over the Psalm to Asaph. As to the objection against the authorship of David, on the ground that the book is not introduced with the name of David, is it not the same with Genesis, of which no one[4] denies that it was written by Moses, for such is the tradition, although the book does not begin with the words, "And God spake to Moses?"

'The Gaon (Saadyah)[5] says that this Psalm was composed by David, who gave it to one of the singers to sing it constantly, according to the use of the word למנצח[6]. Others think that this word means "the chief over the singers," like ומנצחים עליהם[7]. And this is right; the ל has a patah (denoting the *article*), because he was perfectly known. נגינות means two melodies. Others take it as an instrument. I believe that there were in Israel songs and praises in different melodies; נגינות means the beginning of the song, thus the melody is written with it; the same is the case with מעלות, עלמות, etc.'

In general Ibn Ezra takes the enigmatical superscription as the opening words of a song, to the melody of which the Psalm was sung.

Contemporary with Ibn Ezra is the Karaite Jacob ben Reuben, author of the Book of Richness, of which a MS. exists in Paris. There is not much that is new in it. The same is the case with the lexicon of Solomon Pirḥon, or Parḥon[8] (who flourished 1169), and the Karaitic lexicographer, Ali ben

[1] 1 Chron. xxv. 2. [2] Ezek. xxvii. 24. [3] Isaiah xliv. 2.
[4] See, however, his commentary on Gen. xii. 7. [5] See p. 11.
[6] 1 Chron. xxiii. 4. [7] 2 Chron. ii. 2.
[8] Edited by G. S. Stern, Presburg, 1844.

Soleiman, who compiled his work from predecessors[1]. Shortly after Ibn Ezra follows the famous David Qimḥi[2], who in his short introduction, after having quoted the passages of the Talmud given above[3], concludes that 'David composed the Psalm with the help of the Holy Spirit, to be distinguished from prophecy. And although David, Jeduthun, Heman, and Asaph are called prophets, they are so only in a certain degree, for prophecy is classified in various degrees, the one higher than the other[4]. Daniel, for instance, who had visions in dream and when awake, did not reach the level of Isaiah, Ezekiel, and the other prophets; therefore his book is included amongst the Hagiographia, which means books written with the aid of the Holy Spirit. The Psalms composed by David he gave to the singers to recite, viz. to Asaph and his brethren (comp. 1 Chron. xvi. 8, Ps. cv), to Jeduthun (Ps. lxii. 1). There are Psalms which refer to events which happened to him or to Israel when fighting with their enemies; others contain prayers and thanksgivings, without allusion to any special occasion. The Psalms which are headed לדוד and those without headings are by David. לדוד, however, sometimes signifies "concerning David[5]." David incorporated in his book a prayer which he found and which was referred by tradition to Moses[6]; he also spoke of events after his time, e.g. the Babylonian and other captivities, and pronounced consolation in view of the restoration of the house of David to its former position. The Psalms of all kinds were recited, some with, some without, an accompaniment of music. We do not know now the meaning of the various words found in the superscriptions.' Here David Qamḥi quotes the Talmudic passage on נצוח, etc.[7]

At the beginning of the third chapter he writes as follows: 'מנצח is the chief musician, who distributed their parts to the singers and players. Accordingly we find always למנצח and

[1] MS. St. Petersburg, No. .

[2] Rather Qamḥi, flourished from to 1230. [3] p. 7.

[4] According to Maimonides. See *The Guide of the perplexed*, transl. of Dr. Friedländer, vols. ii and iii. [5] Pss. xx. 1, 2; cx. 1.

[6] Ps. xc. 1. [7] See p. .

never למשורר or למנגן. Comp. Habakkuk iii. 19; 1 Chron. xxiii. 4, xv. 21. There were chiefs for the instruments called נגינות and שמינית; and with the accompaniment of these instruments the various Psalms were recited, each to some well-known melody; for music is a great science, which attracts the intelligent soul, and it is included amongst the external sciences. The instruments used in the Temple for accompanying Psalms were the nabla, harp, cymbal, trumpet, and horn, of which each was distinguished by its special style of music. One of the tunes is called עלמות[1], others are called נגינות, משכיל, מכתם, שגיון, נחילות, שגיונות, גתית. There are instruments called עשור, עוגב, and מנים, each of which is recognised by its notes, as those acquainted with this science are aware. We find (1 Chron. xxiii. 5) "And four thousand praised the Lord with the instruments which I made to praise therewith," but it is not known whether those who used the instruments also sang the praises, or whether the singers were facing the players. Comp. also 2 Chron. vii. 7 and xxix. 28. The trumpets were blown by the priests (Num. x. 8); the other instruments were played by the Levites (2 Chron. xxix. 26)[2].'

Before returning to another Arabic commentator, we may briefly notice a commentary on the Psalms by Isaiah of Trani, the elder (who lived about 1230), which is chiefly based on Abraham ibn Ezra. MSS. are to be found in Paris (No. 217, 3) and Parma (No. 308). Some glosses are to be found in the Bodleian Library which seem to belong to the same school[3].

The dictionary (MS. in the Bodleian Library, No. 1484 of the New Catalogue) of Moses of England (who lived early in the thirteenth century) will be rarely quoted here.

[1] 1 Chron. xv. 20; Ps. xlvi. 1.

[2] Qamḥi's commentary to the Psalms has been printed many times, and there exist Latin translations of it. The last edition of the first book only, by Dr. Schiller-Szinessy (1883), pretends to be based upon twenty MSS. and three early editions, yet it does not offer a single variation, and is therefore uncritical.

[3] MS. No. 221. See Mr. H. J. Mathew's *Notes . . . on Psalms*, etc., in the *Isr. Letterbode*, iv. p. 1 sqq.

Thanhum ben Joseph of Jerusalem (who lived about 1240), although somewhat of a collector, is of importance on account of his quotations from other authors. He was a good grammarian, and holds himself free from the Agadah. Unfortunately only fragments of his commentary on the Psalms are preserved in the St. Petersburg Library[1]. From the extracts which will be quoted later on, it may be concluded that he does not believe David the only author of the Psalms.

We have seen represented the East and Spain; there remain still to be added Abraham Remokh of Barcelona and Menahem ben Solomon Meiri of Perpignan, both Catalans. We append the text and translation of the latter's preface to the third Psalm, from which his opinion may be learnt[2].

'After having taken note of this preface you will remember what we said in the name of our Rabbis, viz. that David wrote this book at the direction of ten elders[3]. That means to say that each of them composed some of the Psalms, which David incorporated in this book, together with those which he had composed himself. These ten elders are Adam, Melchizedek, Abraham, Asaph, Heman, Jeduthun, Moses, and three sons of Korah; but this is only an Agadic saying. Literally said, it may possibly be the case with some Psalms, e. g. with the one headed 'Prayer of Moses[4],' which David may have found and inserted in his book; but for the other Psalms, David is the author, and gave them out to the Levites, who are called in general the 'sons' of Korah, to sing them in the service before the ark. Some of the more important Levites, such as Asaph, Heman, Jeduthun and his brethren, he mentions by name. Comp. 1 Chron. xvi. 6; Ps. lxii. 1. Even 'Moses' (Ps. xc) may be the name of some well-known Levite. Thus David is the author of all the Psalms provided with names, as well as the anonymous ones. The rabbis

[1] Codd. 111 and 183. I am indebted for the extracts to Magister J. Israelsohn.

[2] MS. Bodl. Lib. No. 325. See *Hist. litt.* xxvii, p. 528 sqq.

[3] See p. 6.

[4] Ps. xc.

have, moreover, enumerated ten terms expressive of praise, with the meaning of which the Psalms were composed[1]; in our opinion, however, these are merely synonyms with one meaning. Some of the Psalms are provided with superscriptions respecting the musical instruments used when they were sung, but we do not know whether the Psalms without such title were simply recited or were also sung with musical accompaniment.' Meiri enumerates the various headings which mention instruments, although he thinks that some of them might bear another meaning, which he promises to explain when the time comes. He gives then the names of instruments used in the Temple service, but not mentioned in the titles to the Psalms. The general expression למנצח he explains as denoting the chief of the singers and the musicians, for we nowhere find the expression 'to the musician' or 'to the singer[2],' but only to the chief of them, who distributed the Psalms to the performers on different instruments, such as נגינות and שמינית and others, of the true meaning of which he says that he is not sure, but he will attempt to explain it in its proper place.

ואחר שתדע הקדמה זו צריך שתזכור מה שכבר קדמנו מדעת רבותי׳ ע״ה שע״י עשרה זקנים חברו דוד ספר זה. וכוונתם שכל א׳ מאלו העשרה חבר קצת מזמורי׳ וחברם דוד בספר הזה עם המזמורי׳ שחבר הוא מעצמו וכבר ביארנו שעשרה זקנים אלו הם אדם הראשון מלכי צדק אברהם אבי׳ אסף הימן ידותון משה ושלשה בני קרח וזהו דרך דרש אלא לפי הפשט איפשר שיהיה כן בקצתם כמו תפלה למשה שאיפשר שמצאה וכתבה בספרו אבל השאר יראה שחברם דוד והיה נותנם ללוים שהוא קוראם דרך כלל בני קרח לזמר בהן בדוכן לפני הארון והזכיר מן הלוים בפרט לרוב חשיבותם. אסף והימן וידותון ואיתן האזרחי והוא שכתו׳ אז נתן דוד בראש להודות ליי׳ ביד אסף וידותון ואחיו. וכן ראיה אמרו למנצח על ידותון מזמור לדוד ואף למשה איש האלי״ם איפשר שהיה לוי מיוחד בדורו וכולם חברם דוד עם אותם שלא הוזכר בהם שום אדם או שהוזכר בהם לדוד לבד. ועוד דרשו ר׳ז׳ל שספר זה נאמ׳ בעשרה לשונות של שבח בניצוח בניגון במזמור בשיר בהשכל בתהלה בברכה בהודאה באשרי בהללויה.

[1] See .

[2] See p. 11.

ולדעתינו כלם ענין א׳ במלות שונות אלא שרז״ל הרשו ניצוח וניגון לעתיד
משכיל ע״י תורגמן לדוד מזמור ששרתה עליו רוה הקדש תחלה וא׳ח׳כ
אמ׳ שירה מזמור לדוד שאמ׳ שירה וא׳ח׳כ שרתה עליו רוח הקדש וכן
יש מן המזמורי׳ שנתיחסה זמירתם לכלי זמר לא ידענו אם אותם שלא
נכתב בהם כלי זמר היו נאמרים בשירת הפה לכד או אף אם הם כלי
ניגון שלא נכתב וכן הוא חלוק שמות בלי ניגון לא נודע לנו והנה מצאנו
למנצח בנגינות וכן למנצח על הנחילות למנצח בנגינות על השמינית. שגיון
לדוד. למנצח על הגתית. מכתם לדוד למנצח על אילת השחר. לדוד משכיל
מזמור לדוד להזכיר. למנצח על שושנים למנצח לבני קרח על עלמות למנצה
על מחלת למנצח על יונת אלם רחוקים. למנצח על שושן עדות. מכתם
לדוד ללמד. שיר המעלות וכל אלו הם רובם כלי שיר ומיעוטם איפש׳
שפירושם בענין א׳ כמו שיתבאר כל א׳ בפרטיו ומשמות כלי הנינון עד
שלא נכתבו בראשי המזמורים נבלים וכנורות ומצלתים חצוצרות עוגב מינים
עשור ומלת למנצח יראה שהיא כללית והיא נאמרת לממונה על כל המשוררים
והמנגנים ולא תמצא בשום מקום למנגן ולא למשורר אלא למנצח כלו׳
שיהא ניתן המזמור על ידו להזמר באי זה מכלי הניגון הנאות אילו לפי
ענייני פעם על הכלי הנקרא נגינות פעם על השמינית. וכן בכלם וטעם
השמות לא נודע ל[נ]ו אלא שבפרטים יתבאר קצת טעם בקצתם:

Remokh inclines more to philosophical interpretation, but he is interesting on account of his quotations, unfortunately all anonymous.

The last author to be noticed is Immanuel ben Solomon of Rome (Manuelo, the friend of Dante), who has still a certain originality. Finally we have to mention an anonymous commentary by a Spanish author, MS. of the Bodleian Library, No. 332, and the Arabic Dictionary of Saadiah ibn Danân (composed 1486), MS. of the same library, No. 1492. Here we stop with the Jewish interpretation. Mendelssohn and his followers are too modern, and belong more to the beginning of the critical school.

It remains to give the interpretations of the titles according to the translators and commentators who have been enumerated. One commentator often follows another; but we shall avoid repetitions as much as possible, though sometimes it will occur inevitably when full texts have to be quoted.

PSALM III.—מזמור.

Ὁ'. Ψαλμός. Σ. ᾠδή.

I. V. psalmus.

Targum everywhere translates מזמור by תושבחתא, praise. The rabbis observe that this Psalm ought rather to be headed קינה, lamentation. This remark would be satisfactorily met by Dr. Graetz's hypothesis, that מזמור is a general expression, indicating that a new Psalm begins, when this is not done by a special heading. That is the reason why Psalms i and ii are reckoned as one, since there is no separation between them.

S. مقال لداود مجد الله به فى هربه من بين يدى אבשלום ابنه. An utterance of David's, in praise of God, when he fled before Absalom his son.

A. D. and A. W. التسبيح والتمجيد, praising.

PSALM IV.—למנצח בנגינות מזמור לדוד.

Ο'. εἰς τὸ τέλος ἐν ψαλμοῖς ᾠδή, taking למנצח from נצח, eternal, end. 'Α. τῷ νικοποιῷ ἐν ψαλμοῖς μελῴδημα, scarcely from נצח, to be victorious. Σ. ἐπινίκιος διὰ ψαλτηρίων. Θ. εἰς τὸ νῖκος ἐν ὕμνοις ψαλμός.

I. In finem, Psalmus Cantici ipsi David. V. In finem, in carminibus, psalmus David.

Tg. לשבחא על חינניתא תושבחתא לדוד, to celebrate upon an instrument the praise of David.

S. قول لداود يسبح به المواظبين بالحان. A saying of David's, with which the constant (Levites; למנצח derived from לנצח 1 Chr. xxiii. 4) praise in (various) tunes.—Sy. Y. A. to the chief of the Levites to be sung with an instrument of more than one tune (comp. נגינת Ps. li. 1).

A. D. استحاث للعمل לנצח על מלאכת בית יי לנצח על עשי המלאכה والمستحث يسمّى מנצח وقوله לדוד يعنى דוד عمّ المستحث للמשוררים المعلّم لهم النشيد فيجوز ان كان رسمهم ان اذا وقف המשורר حدا מזבח יי ان حضره شي يقول من نفسه قال والا قال ما تعلّمه من غيره لذلك اسمى[1] المعلّم מנצח نحو قوله מבין עם תלמיד وفى ذلك يقول למנצח לידותון מזמור לדוד المستحث الذى له המזמור דוד والمستحث على القول هو ידותון والكثرة מנצחים. (ננן) وكل למנצח בנגינות لحان نجمات. נצח means to *instigate to work* (1 Chr. xxiii. 4; Ezra iii. 10), the *instigator* is called מנצח. The word לדוד means that David instigated the singers, by teaching them the method of recitation.

[1] *Kr. Comm. Ps.* p., 78. MS. אוסמי.

It is possible that when the singer stood before the altar he presented to him a song of his own or something which he had learned from others. Therefore the teacher is called מנצח, as in the words 'the teacher with scholar' (1 Chr. xxv. 8); and so it is said in the title of Ps. xxxix, 'to the instigator, to Jeduthun, Psalm of David,' i. e. the instigator who was the author of the Psalm was David, and the instigator for writing it was Jeduthun. The plural form is מנצחים. נגינות means tusez.

A. W. to the chief.—P. to king David.—MN. למנצח הוא הלוי המנגן נצח בלי הפסק על כלי שיר כך פי׳ ר׳ סעדיה.—For Tm. see VI.—Imm. the chief of the singers on a certain instrument.

PSALM V.—למנצח אל הנחילות מזמור לדוד.

O'. ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης; נחילות from נחל, to inherit, read as נֹחֶלֶת, participle. So the Agadah and Rashi, the nations taking away the inheritance. (Sy. mentions also this explanation, saying that it is against the grammar (it ought to be נחלות), and against the contents of the Psalm, where there is no reference to any inheritance.) 'A. ἀπὸ κληροδοσιῶν. Σ. ᾠδὴ τοῦ Δαυὶδ ἐπινίκιος ὑπὲρ κληρουχιῶν.

I. pro his qui haereditabunt.—V. pro ea, quae haereditatem consequitur.

Tg. לשבחא על חנגין, to praise upon an instrument.

S. قول لداود يسبح به المواظبون المبتهلون : انّى صرفت אל הנחילות من ויחל משה وفسّرته ابتهالا. An utterance of David's with which the indefatigably praying Levites praise, deriving נחילות from ויחל (Exod. xxxii. 11).

A. D. ومن ذلل (מחלה) قوله למנצח אל הנחילות للمستحثّ على الاوجاع والامراض يعنى ضربات النلوت وعلى ما يشرح فى نفس المزمور كقوله כי לא חפץ רשע אתה واشبه ذلل. وقد فسّروه قوم من נחלה وهو قول ضعيف وان استدلّ صاحب هذا التفسير بالماسرة بان فيها كل لשון נחלה על בר מן אלואד כל הנחילות[1] فدليله ضعيف لان رسم الماسرة تضمّ الفاظ تشبّه في المنطق لا فى التفسير كما ضمّت ורעה בעז יי׳ مع ורעה לך זאת وايضا העירה והקיצה مع ויבא העירה. נחילות means the instigator upon the woes and the sickness, i. e. the blows of misfortune, as is said in the Psalm itself, vv. 4, 5, and other passages. Some explain it from נחלה, inheritance[2], relying upon the Massorah,

[1] See the Massorah, where there is the following reading, בר מן ג׳ אל.

[2] Jerome.

which includes נחילות under the rubric נחלה. But that is a weak argument, since it is the habit of the Massorah to put together words according to the sounds, and not according to the meanings, e. g. רעה (Mic. v. 3; 2 Sam. xix. 8); הערה (Ps. xxxv. 23; 1 Chr. xv. 15).

Sy. Haya (in Qamḥi), Imm. Meiri, R. S. D. explain it as an instrument, to which three of them give the derivation of the Talmudic נחיל של דבורים (*Mishnah*, Baba Qamâ x. 2), 'a multitude of bees,' i. e. the instrument sounds like the noise of bees. Sy. Y. and A. derive it from נחלה, sickness (Ezek. xxxiv. 4), 'those who are sad in heart,' i. e. Israel in exile.—Rashi and Imm. refer it to the multitude of the nations coming upon David, deriving it from נחיל as above.

J. R. כלפומיתי מל׳ נחלה מכתך במשקל נדיבות וקרא לשארית ישראל בלשון נקבה כי הם בצאן נחילות שנ׳ את הנחלות לא חזקתם וי״א על נחלת ארץ כי לקחו הגוים וי״א על אבילי ציון כי הם בצאן נחילות וי״א הוא בלי מכלי השיר. *Λυπουμένη?* Comp. נחלה (Jer. xxx. 12); נחילות is analogous to the form of נדיבות. The remnant of Israel is spoken of in the feminine form because they are the sickly flock (comp. Ezek. xxxiv. 4). There are other opinions: 1. נחילות refers to the inheritance taken away by the heathen; 2. to the mourners of Zion (the Karaites), who are the sickly flock; 3. נחילות means a musical instrument.

A. S. نحل من المرض وقيل ان منه למנצח אל הנחילות وانه مقام את הנחלות לא חזקתם. وقيل انه من انتحال مقام אלה הנחלות. Some take נחילות as in Ezek. xxxiv. 4, illness; others take it in the sense of inheritance, comp. Josh. xix. 51.

PSALM VI.—למנצח בנגינות על השמינית.

O'. *ἐν ὕμνοις, ὑπὲρ τῆς ὀγδόης.* 'A. *ἐν ψαλμοῖς ἐπὶ τῆς ὀγδόης.* Σ. *διὰ ψαλτηρίων περὶ τῆς ὀγδόης.*

I. pro carminibus, pro die octava psalmus ipsi David. V. in carminibus, psalmus David, pro octava.

Tg. לשבחא בנגינתא על כינרא דתמניא נימיא, to praise with song on a harp of eight cords.

S. قول لداود يسبح به المواظبون باللحن الثامن : انّا استدللنا على ان الليوايين كان لهم فى القدس ثمانية الحان كل قوم منهم متوّليون واحد منها. To praise in the eighth tune. This proves that the Levite had in Jerusalem eight different tunes, of which separate groups made use.

A. D. Sy. an instrument with eight cords, على الח׳ اوتار.—Y. on the eighth horn, which is the Ishmaelitic dominion.

J. R. says the same: פתרו אותם על שם כלי השיר בכתו׳ בכנורות על השמינית לנצח יש בו ח׳ יתרי׳ ולעתיד יהיה בי׳ שנ׳ עלי עשור. ויש שיפתור אותו על מלכות שמינית וביאורו כי דניאל ראה חיותא רביעתא ליה קרן עשר. דע כי יש לאדום י׳ מגדלות בי׳ ארצות והם. ברומה ובקוסטנדינה ובפרנציאה ובולגריאה ודרגן וגרגן ופארמן ובאסכנדריאה ועכה ואנדוכיא. לקחו מהם בני ישמעאל ג׳ אנטוכיא ועכה ואסכנדריאה נשאר להם ז׳ ככתו׳ משתכל הוית בקרניא ובאשר לקח ג׳ ונהיה כא׳ נקרא שמינית. Some explain נגינות by a musical instrument with eight cords (comp. 1 Chr. xv. 21), later with ten (Ps. xlii. 4). Others refer it to the eighth kingdom, which is represented with ten horns (Dan. vii. 7). Know that the Christians possess ten fortresses (capitals) in ten countries, viz. at Rome, Constantinople, in France, Bulgaria, Darghân, Jorgân, Armenia (l. וארמן?), at Alexandria, Acco, and Antiochia; the last three having been taken from them by the Arabs, there remained seven, and the three taken by the Arabs, taken as one, make eight, and to this event the word השמינית refers.

A. S. مملكة ثامنة وقيل بثمانية اوتار, the eighth kingdom, or an instrument with eight cords.

Tm. لراسر الالحان, chief of the tunes. שמינית قيل لحن ثامن بعد سبعة الحان متقدّمة قبله. والاصحّ انه آلة ذات ثمنية اوتار, the eighth tune after the preceding seventh; the true sense, however, is that it is an instrument with eight cords.

Im., after having the usual opinion, adds the following: Since this Psalm refers to an illness, it is possible that שמינית means the double of a quartan fever.

Psalm VII.—שגיון לדוד אשר שר ליהוה על דברי כוש בן ימיני.

O'. ὃν ᾖσε τῷ κυρίῳ ὑπὲρ ('Α. Σ. Θ. περὶ) τῶν λόγων Χουσὶ υἱοῦ 'Ιεμενεί.

I. V. psalmus David, quem cantavit Domino pro verbis Chusi filii Emini (V. Jemini).

Tg. תרגומא דאודיתא לדוד די שבח קדם יי׳ מטול די אמר שירתא על תבירא דשאול בר קיש דמן שבט בנימן. The interpretation of 'thanksgiving of David' is that he praised God by composing a song concerning the destruction of Saul, son of Kish, of the tribe of Benjamin.

S. مقال لداود سبح به الله تسبيح انتصار في سبب כוש בן ימיני: انّا فسّرنا שגיון استنصارا لانا استخرجناه من غرض ما في هذا الفصل قوله הושיעני והצילני واشباههما. שגיון is rendered 'asking assistance'

in the matter of Cush, without any ground except the contents of the Psalm.

Sy. renders لهج لداود, dedication to David, without reason; he gives another explanation from שגה *to err*, with allusion to David's repentance after cutting off the sleeve of Saul's cloak (1 Sam. xxiv. 6).—Y. also derives it from שגה, meaning Saul's injuring David.

A. D. طلبة.—A. W. love and pleasure (so I. E.), or occupation with music. So Tm.

B. B. says (Habakuk iii. 1): هو عندى مثل שגיון לדוד وهو فى ما يظهر الغناء لحن من الحان. A song. So M. N. זמר ונעימה.

A. S. تعليم الرغبة في الدين ويجوز ان مثله וכל שגה בו كل راغب فيه وقيل فى שגיון شجو ومثله قيل על שגיונות وقيل ان الكل من معنى السهو. The wish for instruction in religion; שגה (Prov. xx. 1) may perhaps be taken in the same sense. Others translate שגיון here and Habakuk iii. 1 by 'affliction,' and others by 'humility.'

S. D. طرب ملذّ وقيل انطراب النفس, sweet music, giving pleasure to the soul.

Most explain it as the name of a musical instrument, to which Meiri adds that Cush liked it for its sweetness of tune.

Cush is taken by David Qamḥi to mean Saul; so also Imm. and Tm., who say that he was called Cush, 'a negro,' in jest, because he was a most handsome man. He adds: perhaps David called him Cush on account of the cruelty which he had shown to him and the priests of Nob.

Psalm VIII.—למנצח על הגתית.

O'. Σ. ὑπὲρ τῶν ληνῶν (i. e. הַגִּתּוֹת). 'A. Θ. ὑπὲρ τῆς γετθίτιδος.

I. V. pro [I. lacis] torcularibus.

Tg. לשבחא על כנורא ראתי מגת תושבחתא, on the harper which came from Gath.

S. قول لداود يسبح به المواظبون من العובד אדום الليوانى: قد يضطرب فى تفسير הגתית والامر فيه كما شرّحت. To praise by the constant (Levites) the House of Obed Edom the Levite. Opinions differ as to the word הגתית, but the right one is that which I have propounded.

A. D. للمستحثّ على معصار الاوتار ويقال للرقص بلا دليل وقيل على عرس معاصر الشراب والاول عندى اقرب كما يقول فى غيره על נגינת. על השמינית وما شاكل ذلل. To the instigator upon the instrument for pressing wine with cords. Others say for dances (see

Y.),—an opinion without proof. Others ran concerning the feast of pressing the liquid. I agree with the first opinion, that it is a term analogous to נגינת, שמינית, etc.

Y. says it means reciting tunes (short tunes) in dancing at the time of the vintage, being derived from גת, *a winepress.* He mentions another explanation of גתית, referring it to the nations trampling on Israel as on the wine. Most explain it as an instrument, either of the shape of a winepress, or which came from the town of Gath, or exported to Obed Edom.

J. R. י״א דוד ירקד וישחק לפני ה׳ באיש שידרוך בגת. וי״א ישים אויבי ישראל תחת כפות רגליהם וידריכם כגת. וי״א זה המזמור אמר אותו אחד מבני עובד אדום הגתי. וי״א הוא שם כלי שמו אורגנון ימלאהו רוח ויזרו אותו כמו הגתית כמוהו עשה מלך אדום ושמו גתית. There are various opinions concerning the word גתית: 1. David danced and rejoiced before God like a man who treads the winepress; 2. David will place the enemies of Israel under his feet, and tread upon them; 3. This Psalm was composed by one of the children of Obed Edom of Gath; 4. An instrument like an *organon*, which is filled with air, and let out as is the case with a גתית.—A. S. mentions the opinions of A. D. and others, and adds the following new one, وقيل على عدم المعاصر, which is not intelligible.

Tm. قيل انه اسم آلة من الالات الطرب. وقيل انه اسم لحن من الالحان وعلى الوجهين فهو منسوب الى עובד אדום הגתי من הלוים والמשוררים اى انه كان له فيه لحن ما يقوله فى המקדש اى انه استخرج آلة موافقة لذلك. An instrument (so also S. D.) or a tune; in both cases it must be referred to Obed Edom of the Levites, who had the speciality of them for the Temple service.

Imm. says on the melody sung at the winepress or made on a woman of Gath.

Psalm IX.—למנצח על מות לבן.

O′. εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ ψαλμός (עלמות from עלם to hide). 'A. S′. νεανιότητος τοῦ υἱοῦ μελῴδημα (youth, from עֶלֶם). Σ. περὶ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ. ᾆσμα (על מות two words, on the death). Θ. E′. ὑπὲρ ἀκμῆς τοῦ υἱοῦ. ψαλμός (like 'A. S′. in full bloom).

I. propter occulta filii (like O′). V. pro occultis filii.

Tg. לשבחא על מיתותא דגברא די נפיק מביני משריתא. To praise the occasion of the death of the man who came out from the camp (Goliath).

S. قول لداود يسبح به المواظبون من الدن الليوانى بلحن خفى

مسترق: تفسيراحد هذه الثمانيه لحان لحن يقال له עלמות وهو مسترق
خفى يتصرّف من נעלם فاذا نصب صار עלמות فلان وفى الليوانيين
مقدّم يقال له בן لقوله ועמהם אחיהם המשנים זכריהו בן. To praise, by the constant (Levites) of Ben the Levite, with a hidden tune. That is, one of the eight tunes, which is called עֲלָמוֹת, derived from נעלם, which becomes עלמות in the construct form. There was a chief Levite with the name of בן (1 Chr. xv. 20)[1].

A. D. says[2]: בן means a struggle. Some commentators think that this title refers to the death of Absalom, but that is contrary to the behaviour of David, as described in 2 Sam. xix. 1. Others refer it to the death of the child of Bathsheba, an opinion which has no value. Others take לבן for נבל, which I shall not even take the trouble of refuting. Others take על מות as one word, 'youth,' and לבן as white, translating 'the youth which become white;' this is against all grammar. I take it as follows: 'To the instigator, on the occasion of the death of the champion Goliath (1 Sam. xvii. 14), the ל is euphemistic, as in Arabic sometimes. [I have explained this more explicitly in my commentary on the Psalms, where I have shewn that בן is connected with איש הבנים, and that this last has nothing to do with the word בין. עלמות consists of two words, viz. על and מות, 'upon the death.' The Massorah has made it one word here and Ps. xlviii. 15, as in על־בן (Ps. lxxx. 16), על־אם (Jer. xv. 18), and elsewhere.]

S. Y. قالوا قوم تفسير על מות يريد כלי שיר كقوله על עלמות שיר
ويقول ايضا בנבלי על עלמות. ومعنى לבן اسم المשורר בן وهو رئيس من
رؤساء المשוררים كقوله ועמהם אחיהם המשנים זכריהו בן ועזיאל וג׳:
والاقرب عندى ان تفسير על מות يريد خفاياء الذنوب كقوله עלמנו למאור
פניך مثل מלאו עלומיו. وقوله לבן يريد بياض اى نقينا وبيّضنا من
الذنوب كقوله תכבסני ומשלג אלבין وقال אם יהיו חטאיכם כשני כשלג
ילבינו: ويجوز ايضا עלמות يريد ايام الحداثة والصبى يشتقّ من עלם
ועלמה اى ما جرى فى ايام الحداثة من الذنوب بيّض واغفر ولا تذكر
كقوله חטאות נעורי ופשעי וג׳. ويكون اشتقاق עלמות من ינהגנו עלמות.
وهذا القول عندى اجود من كل قول وهو قريب. ولم اذكر كل قول

[1] Dunash attributes another explanation to Saadiah, viz. upon the death of *ben*, one of the Levites, and that the ל in לבן is prosthetical. See also I. E. This opinion Dunash may have found in the larger commentary of Saadiah. Further on Dunash gives Saadiah's explanation as in the text. Dunash himself takes לבן as a proper name of a warrior, who fought with his tribe against David, and who perished. See Dr. Margulies' essay (see p. 22), pp. 22, 24.

[2] For the text, see *Journal Asiatique*, 1862, I. p. 383.

الناس فى هذا المعنى اذ ليس فيه فائد. Some take על מות as an instrument, and בן as a chief of musicians (1 Chron. xv. 18). Others explain עלמות 'the hidden sin' (comp. Ps. xl. 8; Job xx. 11), and לבן 'white,' i.e. purify us (make us white) from sin (comp. Ps. li. 9; Is. i. 18). Possibly עלמות is derived from עלם 'youth' (comp. Ps. xlviii. 15), i.e. make white from all which passed in the days of youth, forgive and do not remember it (comp. xxv. 7). I agree best with the last opinion.

Y. also reports several opinions: 1. On the death of the sons, either the one born to Bathsheba, or Amnon, or Absalom. 2. Upon the death of Goliath, called איש הבנים (1 Sam. xvii. 4). 3. On the death of Nabal (נבל=לבן; so S. D.). 4. Instrument of Ben the Levite. 5. The white youth (see Sy.). 6. Which he prefers himself is, 'O Lord, make the ignorance (sin) of Israel white,' taking עלמות as one word derived from העלם יעלימו (Lev. xx. 4) and לבן an imperative form from לבן 'white.' I. E. and Q. also mention several explanations which agree with those already enumerated. In one of them the following explanation is given: On the death of a prince of the name of Laben. Rashi—after refuting some of the explanations reported above—says, that the Pesiqtha refers this to Amalek. Rashi himself applies this Psalm to the Messianic time when Israel will be regenerated (young) and white (without sin). Rashi continues to say, that Menahem ben Saruq explains, to learn to sing with the instrument of Almuth (לבן as להבין). Then follows the explanation of Dunash.

J. R. י״א הוא כלי מכלי השיר ככתו׳ עלמות לנצח. וי״א עלמות נבל הוא מהופך נבל לבן. וי״א על איש הבינים גלית ויהיה לבן הַבֵּן על מות הבנים. וי״א על מות אבשלום אשר הוא בן. וי״א על מות בן בת שבע. וי״א על עונות נעורים אשר ימי הנעורים הוא עלמות יהיה לָבֵן ויסלח ככתו׳ אם יהיו חטאיכם בשנים כשלג. וי״א על מות ישראל שהוא בן לה׳. וי״א נביא לה׳ זכריהו בן על מיתת משורר ה׳. The opinions given by Jacob here and elsewhere are already mentioned by older commentators. It will be therefore superfluous to quote him any more. The same is the case with Ali. The Karaitic commentators and lexicographers, as already stated[1], are less original than the Rabbanitical ones.

Psalm XVI.—מכתם לדוד.

Ο'. Θ. *στηλογραφία τῷ Δαυίδ* (? מכתב, see Ali). Ἀ. *τοῦ ταπεινόφρονος καὶ ἁπλοῦ τοῦ Δαυίδ.* Σ. (*τοῦ*) *ταπεινόφρονος καὶ τοῦ ἀμώμου Δαυίδ*

[1] See p. 27.

(both מך, תם; see Tg. to Ps. lvi). E'. S'. μαχθὰμ τοῦ Δαυίδ (transliteration of מכתם).

I. V. tituli inscriptio ipsi David.

Tg. גליפא תריצא לדוד. Precious writing of David.

S. طرق لداود يقول فيه: ان الطرق فى لغة العرب مقام الفن والضرب من القول. Peculiar expression. No derivation is given by Saadiah.—Lacuna in Sy.

A.D. تأثير لדוד يورى ان له فى ذلك النشيد اثر وهو قوله בל אסיך נסכיהם מדם. 'Stain of David,' showing that there is a spot in this Psalm, as it is said, ver. 4, their drink offerings of blood will I not offer.

A. W. it is possible that מכתם is derived from both, precious gold and stain.

Anon. שַׂלְמוֹ. פְּרֵיסאַדוֹ. פי׳ שמזמור זה יקר וחשוב ככתם שהוא הזהב כלו שבו דברים נעימים ונכונים וחשובים ויקרים כזהב וכן כלשון הזה שמעו כי נגידים אדבר. הנה כתבתי לך שלישים שרו׳ לומ׳ דברים יקרים וחשובים כנגידים ושלישים שהם חשובים ויקרים. וכדרך שקורין לדברים החשובים והנכבדים מרגליות וכן לשון עדות לאסף שפי׳ פאר וחמדה הוא לאסף או שהם דברי פאר וחמדה מן ועדית עדי שהוא ענין תכשיט. *Salmo preciado*, i. e. that this Psalm contains precious words like כתם, which means gold, as it said (Prov. viii. 6), 'Hear, for I will speak of excellent things,' and (Prov. xxii. 20), 'Have I not written to the excellent things,' i. e. things excellent like princes and chiefs. In the same way precious words are called 'pearl.' And this is meant by the title of עדות (Ps. lxxx. 1), an ornament to Asaph, or the words of ornament and delight, derived from ועדית עדי (Ezek. xxiii. 40), which has the meaning of ornament.

Y. refers this Psalm to David's dynasty, and to the child who will usurp his kingdom for a certain time, like a stain which remains in a cloth, מכתם is therefore derived from נכתם (Jer. ii. 22). جعل عنوان هذه المزمور من اجل ان فيه ذكر دولته كقوله חבלים נפלו לי בנעימים. فمعنى מכתם هو ان الولد الذى ينتحل ملكه على مدّ الزمان مثل الاثر الباقى فى الثوب ولهذه اللفظة نظير فى الמקרא נכתם עונך לפני.

Rashi gives for this word 'crown,' or מך ותם 'oppressed and pure,' which Meiri refers to the tune.—I. E. besides his general opinion on the subject mentions the explanation 'lovely Psalm,' derived from כתם פז. So also Immanuel.

It is remarkable that Ali gives in his dictionary an opinion that מכתם is to be taken as מכתב, which explains the LXX (Graetz,

Psalmen, etc., p.), מכתם לדוד اثر وقيل ان الوجه فى מכתם فيقرب من معنى מכתב.—S. D. מכתב.

PSALM XXII.—למנצח על אילת השחר.

O′. ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς (probably from איל strength, i. e. of the light). ’A. ὑπὲρ τῆς ἐλάφου τῆς ὀρθρινῆς. Σ. ὑπὲρ τῆς βοηθείας τῆς ὀρθρινῆς (from איל strength, help, see S.).

I. V. pro susceptione matutina.

Tg. לשבחא על תקוף קרבן תדירא דקרצתא תושבחתא לדוד. To praise, upon the strength of the daily morning sacrifice, praise of David.

S. مجد لداود يسبح به المواظبون فى مطلع الفجر: فسّرنا אילת השחר مطلع الفجر لانى جعلت الاصل مشتقّا من איל وאילות اللذان هما طاقة ولما كانت اللغة المخرج اليها لا تستحسن ان تقول طاقة الفجر قلت مطلع الفجر. Praise of David, with which the constant Levites praise God at the rise of the dawn. אילת is derived from איל and אילות, 'majesty,' 'strength,' but this term not being applicable to the dawn, we have put 'rise.'

A. D. ومثله تقع אילת على النوع על אילת השחר وهو مماثلة השארית القائمين بالاسحار للعبادة المماثلين كايائل الذى تغدو الى الماء وهى عطشانه والحقيقة فى التانيث. אילת refers to the species, as is the case in this superscription. It represents the remnant (of Israel), who rise with the dawn to worship, as the hind rises in the morning to go to the water and quench the thirst. The point of this explanation lies in the feminine form of אילת.

Sy. and Y. translate, 'hind of the dawn,'—as a hind which looks for the hour at the dawn, so Israel at the end of the captivity will look for God their Lord.—Y. adds that this Psalm was said by the aid of the Holy Spirit.—So also Rashi, who mentions other opinions, amongst them is one which refers the Psalm to Esther.—I. E. quotes also some opinions: 1. 'Psalm on the dawn' literally; 2. The name of an instrument or beginning of a liturgy.

Meiri, of an instrument which begins with a weak tune like the dawn.—R. at the strength of the light.

Anon. פי׳ כח עלות מן איילותי לעזרתי חושה פירו׳ מזמור שמנגנין בו בעלות השחר. ועל דרך הדרש משל על כנסת ישראל שהיא אילת אהבים הנשקפה כמו שחר ונכון הוא שכל ענין המזמור על כנסת ישראל בגלות. 'Strength of rising,' derived from איילותי (Ps. xxii. 20), i. e. a Psalm to be said at the dawn. The Midrash refers it to the synagogue, which is likened to 'a loving hind' 'that looketh forth as the dawn.' It is intended to apply the whole Psalm to the synagogue in exile.—S. D. the morning star.

PSALM XXXII.—לדוד משכיל.

Ο'. *συνέσεως τῷ Δ.* 'Α. *τοῦ Δ. ἐπιστήμονος.*

I. intellectus ipsi D. V. ipsi D. intellectus.

Tg. לדוד שכלא, intelligence.

S. قول لداود يفهم به الناس ليعقّلوا: ان قوله فى وسط هذا الفصل אשכילך ואורך هو تفسير ما جعلته عنوانا فقال לדוד משכיל فجعل אשכילך. تفسير משכיל ان غرضه فيه تفهيم الناس العقل. To make a man intelligent. The words in verse 8, 'I will instruct thee and teach thee,' explain the heading.

Meiri says it is an instrument which wakes up the heart. Sy. translates 'prophecy.' Y. 'the right direction.'

A. W. translates 'hope and instruction;' P. 'hope.'

Tm. to Ps. lxxiv says as follows: قيل تعقّل وقيل نظر وتأمّل والمعنيان متقربان لان التأمّل للامور النظر فيها وباسبابها وفى كيفية الخلاف منها انما يكون بالعقل. Understanding or reflecting. Both meanings are near one to the other. Reflecting on and seeing into a matter, for knowing the reasons of its causes or changes, are made by the intellect.

Anon. שלמו די אינטידימיינטו פי׳ מזמור שכל להשכיל כמו לדוד להזכיר והוא שם מהכבד החמישיי ע״מ יתן אבל למכביר כלו׳ שמשכילין ממנו ענינים נבונים או כמשמעו לשון מפעיל כלו׳ שמזמור זה משכיל ומבין ומזהיר לעם וכן מכתם לדוד ללמד שמלמד ענינו לעם. *Salmo de Entedimiento*, i. e. Psalm of understanding to make others to understand, as להזכיר (Ps. xxxviii. 1), which are both of the *hiph'il* form. It means either that people will learn from it right things, or in the usual sense, viz. this Psalm will make the nations to understand and be warned, as in ללמד (lx. 1), which means to teach the nation the matter of the Psalm.

PSALM XXXIII.—No title in the Hebrew text; most likely there was none in the LXX.

Ο'. *ψ. τοῦ Δ.* Origen says, *ἀνεπίγραφος παρ' Ἑβραίοις καὶ παρὰ τοῖς τρίσιν*[1]. Ε'. S'. *τῷ Δ.*

I. in finem, psalmus ipsi D. V. psalmus D.

Saadyah writes as follows: ان هذا المזמור وان كان لم يجعل له قول משכיל عنوانا بالاقرب ان يكون معناه משכיל לדוד مضمارة اذ كان اكثره تاديبا وتفهيما وايضاح عقل على سبيل كل משכיל. Although this Psalm has not the heading משכיל, yet the contents of it would

[1] See Graetz, l. c., p. 267.

require it, for it is mostly an exhortation for improvement of conduct and development of the intellect.

PSALM XXXVIII.—מזמור לדוד להזכיר.

O'. ψαλμὸς τῷ Δ. εἰς ἀνάμνησιν περὶ σαββάτου. 'A. μελῴδημα τοῦ Δ.

I. ps. D., in commemoratione sabbati. V. ps. D., in rememorationem de sabbato.

Tg. תשבחתא לדוד דכרנא טבא על ישראל. Praise of David for the good remembrance of Israel.

S. مجد لداود يذكر فيه بتّة. Praise of David to remember it always.

A. W. translates 'praising.'—Rashi and an anonymous author explain to remember the calamities of Israel.—Imm. says, may remember it, and pray in the time of misfortune.—Meiri explains it like משכיל, to wake up the heart.

PSALM XXXIX.—למנצח לידותון מזמור לדוד.

O'. τῷ 'Ιδιθοὺν ᾠδή. 'A. Σ. Θ. ὑπὲρ 'Ιδιθοὺν μελῴδημα (Θ. ᾠδή).

I. Edithun. V. ipsi Idithun.

Tg. לשבחא על מטרת בית מקדשא על פמיה דידותון תושבחתא. To praise, for the watch of the Temple by the mouth of Jeduthun.

S. مجد لداود يسبح به المواظبون من الידותון الليوانى. Praise of David for the Levites of Jeduthun to recite.

Sy. some say that the prophecy is by Jeduthun and David; others say the prophecy was written by David and recited by Jeduthun, who is Ethan. All agree that the Psalm was composed by David, except I. E., who mentions an anonymous opinion to the effect that Jeduthun was the author of this Psalm.

PSALM XLII.—למנצח משכיל לבני קרח.

O'. εἰς σύνεσιν τοῖς υἱοῖς Κορέ. 'A. Σ. ἐπιστήμονος τῶν υἱῶν Κορέ.

I. V. intellectus filiis Corae.

Tg. לשבחא בשכלא טבא על ידיהון דבני קרח. To praise, with good intelligence by the sons of Korah.

S. قول تفهيم وتعليم يسبح به المواظبين من בני קרח الليوانى. A word signifying understanding and learning with which the Levites of the sons of Korah praised.

Y. says, Know that the first part is by David, except the first two Psalms; the next part is by the sons of Korah, seven by David and one by Asaph. The collector has separated them from the other, because they are connected together. اعلم ان الجزء الاول كله לדוד غير אשרי האיש. למה רגשו. وهذه الجزء هى לבני קרח ولדוד

ومزمور واحد לאסף فلما كانت فصول בני קרח متّصلة فى معانيها
فصّلها المدوّن وجعلها فصول متّصلة وافصلها من مزامير דוד.

PSALM XLV.—למנצח על ששנים לבני קרח משכיל שיר ידידת.

O′. *ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων τοῖς υἱοῖς Κορὲ εἰς σύνεσιν, ᾠδὴ ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ* (שושנים as שונים ?). 'A. *ἐπὶ τοῖς κρίνοις τῶν υἱῶν Κορὲ ἐπιστήμονος, ᾆσμα προσφιλίας.* Σ. *ὑπὲρ τῶν ἀνθῶν τῶν υἱῶν Κορέ, συνέσεως ᾆσμα εἰς τὸν ἀγαπητόν.* Θ. *ὑπὲρ τῶν κρίνων . . . . τοῖς ἠγαπημένοις.*

I. pro his quae (V. iis qui) commutabuntur, filiis Corae (V. ad), intellectum, canticum pro dilecto.

Tg. לשבחא על יתבי סנהדרין דמשה דאתאמר בנבואה על ידיהון דבני קרח שכלא טבא ותושבחתא ואודאתא. To praise the Sanhedrin of the time of Moses, which was spoken by prophecy through the sons of Korah, good intelligence, praise, and thanksgivings.

S. قول تفهيم فى وصف محبّى الله يسبح به المواظيون من בני קרח بلحن يلقب بالسوسن: فسّرنا שיר ידידות وصف فضائل محبّى الله لان لفظة ידיד وידידות كذلك معناها فاول المحبّون لله خليفته الذى اختلفه ثم اتباعهم وجمعهم اولا فى اسم ידידות ثم فرد الملك بان قال אומר אני מעשי למלך. An utterance of understanding, to describe the lovers of God, with which the Levites of the sons of Korah praise with a tune called Shushan. I have explained שיר ידידות as a description of the advantages of those who love God; for the meaning of ידיד and ידידות is the following: the first of those who is beloved of God is his successor; then his followers, which the Psalmist unites both in ידידות; then the king is spoken of subsequently by the following words: 'I speak of the kings which I have made, touching the king.'

Y. للمستحثّ على زمان السواسن لبنى קרח رشد نشيد التودّدات ذكر فى هذه العنوان ثلثة اشياء. احدها هو על שושנים ويشير به الي שארית ישראל الممثّلين בשושנה בין החוחים وذلك من شان السواسن تظهر فى زمان الربيع اذا بدا الزمان يصيف وكذلك תמימי דרך يظهرون فى آخر הגלות الممثّلة بالشتى كقوله כי הנה הסתו עבר. ومعنى اخر فى تمثيلهم بالשושנים دون غيرها هو ان السواسن ليس لها غير حسن فقط وكذلك שארית ישראל תמימי דרך ليس لهم فى ذلك الزمان غير حسن طاعات فقط وليس لهم لا ملك ولا نعمة فى הגלות: والثانى لفظة משכיל والمعنى فيه هو ان فيه رشد للمسيح عم فى ما يجب عليه ان يفعل حتى يستحقّ المواعد الجزيلة كما سنشرح بعد: والثالث هو قوله שיר ידידות وقال ידידות בלשון רבים لانها تودّدات كثيرة منها محبّة الله تعالى לישראל ولمسيحه وايضا محبّة

المسيح لله جلّ ذكره ولأمته فلذلك قال שיר ידידות: . Three things are contained in this heading: 1. The lily represents Israel amongst thorns, who at the end of the captivity will make their appearance like the lily in spring. 2. As the lily has no beauty, so are Israel in captivity, deprived of their king and robbed of happiness. The word משכיל refers to the direction that the Messiah will have to take for the fixed time of his coming. 3. 'Song of *loves*,' in the plural, for there are several loves, viz. the love of God to Israel and to his Messiah, and the love of the Messiah towards God and his nation.

Rashi refers the lilies to the wise men, like the Targum.

Tm. اسم آلة من آلات التى يقال عليها الשיר. وقيل انه اسم لحن وطرقة من الطرائق: שיר ידידות. ידידות صفة للשיר اى انه نشيد محبوب مستحسن يرغب فى سماعه. والمفسّر تاله على المحبين فقال فى وصف محبّى الله. والاقرب انّ هذا القول قيل فى דוד او שלמה وهو مديح فيه وفى الملّة التى ملكها التى لشدّة حسنها و عناية الله بها ولا عليها مثل هذا الملك الجليل الحسن الفضائل المستقيم السيرة المحبوب عند الله وتضمّن مع ذلك دعاء له بالنصر والتايّد وهلاك اعدائه واتلافهم بسلاحه واسلامهم فى يديه. The name of an instrument or of a tune. ידידות is a description of שיר, i. e. a beautiful and beloved song, which is agreeable to hear. The commentator (Saadiah) applies it to loves, i. e. to describe the love of God. The most acceptable opinion is that this Psalm is said concerning David or Solomon, to praise one of them together with the nation which made him their king. He is a king who has no equal in his qualities, for God distinguished him with the love to him. The author of the Psalm combines with this praise a prayer to God that he may assist the king to subdue his enemies.

Meiri says it is an instrument to waken great love.—R. says it is a lyre.—Imm. It means a song of love and friendship, composed in honour of Solomon after his coronation and marriage, written with great skill, for it has also a mystical meaning, which is as sweet as a lily. He, however, says that possibly this Psalm is based on a song beginning with שושנים.—Anon. says that it is a song lovely as lilies, or it refers to an instrument or a tune.

Psalm XLVI.—למנצח לבני קרח על עלמות שיר.

O'. ὑπὲρ τῶν υἱῶν Κορὲ ὑπὲρ τῶν κρυφίων ψαλμός. 'A. *τῶν υἱῶν Κορὲ ἐπὶ νεανιοτήτων μελῴδημα.* Σ. *τῶν υἱῶν Κορὲ ὑπὲρ τῶν αἰωνίων ᾠδή.*

I. V. [I. pro] filiis Corae pro arcanis.

Tg. לשבחא על ידיהון דבני קרח ברוח נבואה בזמן דאתכסו אבוהון מנהון והנון אשתזבו ואמרו שירתא. To praise, by the sons of Korah, with the spirit of prophecy, at the time when their fathers were hidden from them, and they were saved and said praise.

S. قول يسبح به المواظبون من بني قرح بلحن خفي مسترق. Uttering with which the sons of Korah said praise with a deep and refined tune.

A. D. آلات النشيد, an instrument.—A. W. a kind of pleasant song.—Tm. says: لحن خفي رقيق حاد محرق للنفس على الرقة, a deep and fine tune, sharp, and moving the soul by its tenderness.

Anon. סילאמינטוש די קאנקו או קנקו די סילאמיינטוש שיר בבלי נינון שקולו ערב ונמוך ונעלם שאינו נשמע למרחוק ובער׳ صوت خفي ד״א שיר שעניניו נעלמים ונסתרים כי ענין המזמור הזה מדבר על ענין זמן הגאולה שזמנה נסתר ונעלם. An instrument which produces sweet and deep tunes, which are not heard far off. Another opinion is, a song, the meaning being hidden, for this Psalm refers to the time of the redemption, which is unknown and hidden.

Psalm LIII.—למנצח על מחלת משכיל לדוד.

O′. *ὑπὲρ Μαελὲθ συνέσεως τῷ Δ.* 'A. *ἐπὶ χορείᾳ ἐπιστήμονος Δ.* Σ. *διὰ χοροῦ περὶ συνέσεως τοῦ Δ.* Θ. *ὑπὲρ τῆς χορείας συνέσεως τοῦ Δ.* E′. *ὑπὲρ τῆς χορείας.*

I. pro Abimelech intellectus David. V. pro Maeleth intelligentiae David.

Tg. לשבחא על פורענתא דרשיעיא די מפסין שמא דקרים שכלא מבא על יד דוד. Praise concerning the punishment of the wicked, who blaspheme the name of *κύριος*, good intelligence by David.

S. قول لداود تفهيم حكمة يسبح به المواظبون بطبول في القدس. Spoken by David on understanding of wisdom with which the Levites praise in Jerusalem with drums.

A. D. طبل, drum.—Sy. מחלת is an instrument, called also מחול and חליל, although it is rather varied from the others. Some say מחלת refers to the dominion of the Christians (אדום) and the Arabs (ישמעאל), since Esau (אדום) married the daughter of Ishmael מחלת (Gen. xxviii. 9).—Y. mentions the latter opinion.—Anon. מן בתפים ובמחלות ובער׳ طنبور והוא במין תף ועל כן הוא נזכר תמיד עם התוף. A kind of drum as תף, the two instruments are therefore mentioned together.

PSALM LVI.—למנצח על יונת אלם רחוקים לדוד מכתם באחז אותו פלשתים בגת.

O′. *ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένου, τῷ Δαυὶδ εἰς στηλογραφίαν, ὁπότε ἐκράτησαν αὐτὸν οἱ ἀλλόφυλοι ἐν Γέθ* (see Sy.). 'A. *ὑπὲρ περιστερᾶς ἀλάλου μακρυσμῶν τοῦ Δαυὶδ ταπεινοῦ τελείου, ἐν τῷ κρατῆσαι αὐτὸν φυλιστιαίους ἐν Γέθ.* Σ. *ὑπὲρ τῆς περιστερᾶς, ὑπὸ τοῦ φύλου αὐτοῦ ἀπωσμένου τοῦ Δ. τοῦ ταπεινόφρονος καὶ ἀμώμου, ὅτε κατέσχον αὐτὸν οἱ φυλιστιαῖοι ἐν Γέθ.* Θ. *ὑπὲρ τῆς περιστερᾶς . . . .* E′. *ὑπὲρ τῆς περιστερᾶς τῆς μογγιλάλου κεκρυμμένων τῷ Δ. εἰς στηλογραφίαν, ὅποτε ἐκράτησαν αὐτὸν οἱ ἀλλόφυλοι ἐν Γέθ.*

I. V. pro populo, qui a Sanctis longe factus est, David in tituli inscriptione, cum tenuerunt eum Allophyli in Geth.

Tg. לשבחא על כנשתא דישראל דמתילא ליונה שתוקא בערן די מתרחקין מן קרויהון וחזרין ומשבחין למרי עלמא היך דוד מכיך ושלים כד אחדו יתיה פלישתאי בגת. To praise concerning the congregation of Israel, which is likened to a silent dove at the time when they are removed from their towns and return and praise the master of the world, like David humble and perfect when the Philistines took him at Gath.

S. وهذا طرق لداود يسبح به المواظبون وكان هو سبح به على اضطهاد الجمع الابعدين حين مسكه الفلسطينيون فى גת. A kind of song with which the constant Levites praise. He uttered it concerning the submission of the distant congregation when the Philistines seized him in Gath.

A. D. وعلى مثل هذا المعنى وقع على الجلوتين اسم الخرسة لقوله למנצח על יונת אלם רחוקים فقوله יונת يشير به الامّة الذى قال فيها יונתי בחגוי הסלע وسمّاهم אלם لخراستهم عن قول الحقّ نحو قوله נאלמתי דומיה. נאלמתי לא אפתח פי وكذى وصف ישעיה عمّ عن بعض ושארית נגש והוא נענה ולא יפתח פיו בשה לטבח יובל . . . وقوله רחוקים لبعدهم عن القدس نظير قوله כי הרחקתים בגוים. Thus the exiles are called 'dumb' in lvi. Dove means the nation, as in Cant. ii. 14, which is obliged to be dumb; comp. Ps. xxxix. 3, 10; Is. liii. 7. They are called 'far' because they are distant from Jerusalem, as it is said, 'Although I have cast them far off amongst the heathen' (Ezek. xi. 16).

Sy. للمستحثّ على جمامة الرواق وهم بعيدين لداود اثرا[!] عند اخذ פלשתים له فى גת: قالوا معنى יונת אלם يريد ישראל الممثّلين بيونة كقوله ויהי אפרים כיונה פותה וג׳ وقوله אלם רחוקים الذين هم بعيدين من قدس رب العالمين. ولم ذكر אלם دون היכל ודביר وغير من المواضع

قالوا لان ثم موضع الشفاعة والبكاء للجمع كقوله בין האולם והמזבח יבכו הכהנים וג׳. وقوله רחוקים يريد جمع ישראל الذى هم قد بعدوا من هذا الموضع فيجب عليهم يذكروا باريهم ويفزعوا الله ويذكروا الموضع ولا يتسوا كقوله זכרו מרחוק את יי׳ וג׳: وقالوا אלם خرس يعنى هذه للحمامات للخرساء بين الملول وليس له פתחון פה كقوله ואני כחרש לא אשמע וג׳ وقال ايضا فى בית דוד נגש והוא נענה ולא יפתח פיו וג׳. وقال דוד هذه النبوة عند ما ضبطه الפלשים فى גת فابتدى بذكر יונת אלם רחוקים ليعرّف ان باطن هذه النبوة على ישראל لانهم تحت يد اعدائهم مقبوض عليهم كقوله אסירי עני וברזל. Israel are likened to doves (Hosea vii. 11), who are far from the Temple (אלם, אולם). Others say that אלם means 'dumb,' for Israel is tortured and cannot open the mouth (Isaiah liii). This Psalm David composed when seized by the Philistines, but he began it with the dove in order that the title 'concerning Israel' should be understood.

Y. translates as Sy., and says, قوله על יונת אלם يشير به الى דוד الذى تمنّى وقال מי יתן לי אבר כיונה. وقوله אלם רחוקים يشير به الى موضع فى גת פלשתים الذى اعتقلوه فيه הפלשתים وقال المدوّن ان هذا المزמור هو على דוד الذى اعتقل فى حبس פלשתים الذين هم بعيدين الذى ظنّ דוד انه بهروبه الى פלשתים يتخلّص من שאול وهذا من قلقه فلحقه ثم خوف شديد والمعنى فى על יונת אלם רחוקים هو انه مثّل نفسه بحمامة . . . He refers it to David, who said of himself, 'Oh that I had wings like a dove' (Ps. lv. 7[6]). אלם רחוקים refers to a place at Gath, where the Philistines kept him bound. The redactor of the book thought that this Psalm referred to David, who was kept prisoner by the Philistines, who were far off (אלם from מאלמים ?).

A. W. renders by 'dove of distant castles.'—Q. says David called himself a dumb dove.—Th. the treachery (יונה from ינה) of Elam, which promised help.—Meiri regards it as an instrument which sounds like the cooing of doves.

Anon. קוֹנְפַּנְיָא דֵּי נוֹנְיְנְקוּש פי׳ חברת רחוקים מושאל מן והנה אנחנו מאלמים אלומים שהוא ענין אגודה כמו שהושאל גם כן והחברה (sic) והקבוץ מלשון אגודה, ויהי. לאגודה אחת ואמ׳ דוד זה המזמור בהיותו בנת על תאותו וחשקו לארצו ולמשפחתו. ודמה עצמו וסיעתו ליונה המרחקת נדוד כמו שאומ׳ מי יתן לי אבר כיונה. הנה ארחיק נדוד. כלומ׳ שהיו רחוקים מארץ ישראל. ר״א יונת אלם מענין מי ישום אלם. כלומ׳ שהיו נודדים מארצם כיונה המרחקת נדוד ויושבין שם באלמים שלא היו יכולין לדבר מפחד וזה הנכון. 'A society of far distant men,' derived from מאלמים (Gen. xxxvii. 7), i.e. David considers himself and his com-

panions, when in Gath, as a dove which is flying far off, being far away from the land of Israel. The right explanation is 'like a dove far away and dumb, being afraid to speak.'

PSALM LVII.—למנצח אל תשחת לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה.

O'. μὴ διαφθείρῃς, τῷ Δαυὶδ εἰς στηλογραφίαν, ἐν τῷ αὐτὸν ἀποδιδράσκειν ἀπὸ προσώπου Σαοὺλ εἰς τὸ σπήλαιον. Σ. περὶ τοῦ, μὴ διαφθείρῃς, τοῦ Δαυὶδ τοῦ ταπεινόφρονος καὶ ἀμώμου ('A. ταπεινοῦ τελείου).

I. V. ne disperdas, David in tituli inscriptionem, cum fugerunt (V. fugeret) a facie Saul in speluncam.

Tg. לשבחא על עקתא בזמן די אמר דוד לא תחבל אתאמר על יד דדוד מכיך ושלים במערקיה מן קדם דשאול באספלידא. To praise concerning the calamity when David said, do not destroy, said by David, humble and perfect, when he fled before Saul to the cave.

S. طرق لداود يسبح به المواظبون وكان هو سبح به وقت هربه من بين يدى فى المغار يسال فى (فيه ?) لا نهلك. A kind of song by David, with which the Levites praise, and which David composed when flying from Saul to the cave, asking in it not to destroy.

Sy. does not explain אל תשחת.—Y. takes it as an exclamation like Deut. ix. 26.—Anon. is about of the same opinion, saying, לשון תפלה מפני פחד שאול שהיה קרוב למות ואמ׳ אל תשחת בלו׳ אל תשחיתני כדרך שא׳ דוד לאבישי אל תשחיתהו.—Qamḥi and I. E. take it at the beginning of a song.—Meiri and R. say, David prays that he should not die.

PSALM LX[1].—למנצח על שושן עדות מכתם לדוד ללמד.

O'. τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι εἰς στηλογραφίαν τῷ Δαυὶδ εἰς διδαχήν. 'A. ἐπὶ κρίνων μαρτυρίας ταπεινοῦ τελείου τοῦ Δαυίδ. Σ. ὑπὲρ τῶν ἀνθῶν μαρτυρία τοῦ ταπεινόφρονος καὶ ἀμώμου τοῦ Δαυὶδ εἰς διδαχήν.

I. (V. pro) his qui immutabuntur, in tituli inscriptionem (V. ipsi) David, in doctrinam.

Tg. לשבחא על עתיק סהדותא די בני יעקב ולבן פרשגן על יד דוד לאלפא. To praise concerning the old witness of the sons of Jacob and Laban, a copy by David for teaching.

S. وهذا طرق لداود يسبح به المواظبون بلحن يلقب بالسوسن وكان يسبح به ليعلّم الجميع نصر الله. This is a kind of song of David with which the Levites praise with a tune called Susan, and its object is to make generally known the help of God.

Sy. لمستحث على سوسن الشهادة اثر[ا] لداود للتعليم: معنى

[1] See Ps.

על שושן עדות يريد اصحاب المצוות لان עדות هى التורה كقوله עדות יוי׳ נאמנה. وשושן ושושנים اهل الطاعة يعنى ان هذه صلوة اهل الكتاب الذى اثبتها דוד لتعليم ישראל حتى يكونوا يشفعوا بها فى الגלות. To the instigator upon Susan, the testimony, a blot to David for teaching. שושן עדות refers to the people who observe the commandments; this prayer is taught by David for the people in misfortune.

Y. translates as Sy. The following is his commentary: قوله על שושן يشير به الى المسيح الذى ينبت فى الגלות كما ينبتون תמימי דרך الممثّلين بالשושנים. فاورى ان ينبت فى زمانهم وطاعاتها كطاعاتهم وتعبر عليه צרות كما تعبر عليهم فلذلك مثّله בשושן كما مثّلهم בשושנים. وقوله עדות هى علامة تدلّ على انه المسيح وذلك انّا وجدنا مثل هذه اللغة فى יואש מלך יהודה كقوله ויתנו עליו את הנזר ואת העדות والغرض هو انهم شهدوا بالنسبة . . . واجراده الى זרובבל والى דוד ע״ה. שושנים means the Messiah and the pious men, who are likened to lilies; עדות is a proof that the passage refers to the Messiah; comp. 2 Kings xi. 12. The Messiah is either Zerubbabel or David himself.

A. W. עדות like מכתם, golden, so שושן עדות.—Rashi applies it to the Sanhedrin. See the anonymous author.—Meiri and Remokh take שושן עדות as a choice instrument (from עדו).—M. takes ללמד = להזכיר, i. e. to stir up the heart; R. to teach Israel to pray.

Meiri says: a noble instrument chosen for teaching, comp. להזכיר, and to stir up the heart.

Anon. שיר נחמד כשושן. עדות די פירמוֹשׂוּדָא פי׳ ענין פאר וחמדה ותכשיט ויופי מן ואעדך עדי כלו׳ שדבריו נחמדים ונפארים כתכשיט. וכן מכתם שדבריו יקרים כזהב כמו שאמרנו וכן ויתן עליו את הנזר ואת העדות. ד״א על עדותן של סנהדרין שנמשלו לשושנים שהעידו להלחם בארם ובבני עמון ובאדום כמו שיתפרש׳ לדוד: ללמד פי׳ ללמד ולהבין עניניו כדי להלל להק״ב״ה. ד״א כשנצטרך דוד שילמדוהו מה יעשה כשנלחם עם ארם שאל לסנהדרין אם מותר להלחם בם מאחר שנשבע יעקב ללבן שלא יעבור אליו את הגל לרעה (see Targum). A song pleasant like a lily. עדות means beauty and ornament, like מכתם, meaning that his words are beautiful like a jewel. Others say that עדות means the witness (decision) of the Sanhedrin, who are likened to lilies; the Sanhedrin advised David to make war upon Aram, Ammon, and Edom. ללמד means to learn how to praise God. Others say, to learn from the Sanhedrin whether he was allowed to wage war upon Aram, in spite of the agreement made between Laban and Jacob (Gen. xxxi. 52).

Psalm LXIX.—למנצח על שושנים לדוד.

Ο΄. *ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων τῷ Δαυὶδ*[1]. Ἀ. *τῷ νικοποιῷ ἐπὶ κρίνων τοῦ Δαυίδ.* Σ. *ὑπὲρ τῶν ἀνθῶν.*

I. V. pro his (V. pro iis), qui commutabuntur.

Tg. לשבחא על גלות סנהדרין על יד דוד. To praise concerning the exile of the Sanhedrin by David.—S. as above[2].—Y. שושנים, the remnant of Israel, who are in exile and suffering.

Psalm LXX.—למנצח לדוד להזכיר.

Ο΄. *τῷ Δαυὶδ εἰς ἀνάμνησιν,—÷εἰς τὸ σῶσαί με κύριον (τοῦτο ἐν ἐνίοις μὲν ἀντιγράφοις εὗρον, ἐν ἐνίοις δὲ οὔ· πλὴν οὔτε παρὰ τῷ Ἑβραίῳ, οὔτε παρὰ τοῖς ἄλλοις εὑρίσκεται).* Ἀ. *τοῦ Δ. τοῦ ἀναμιμνήσκειν.*

I. V. psalmus D. In rememorationem, quod salvum fecerit eum Deus.

Tg. לשבחא על יד דוד למדכר על צרוך לבונתא. To praise by David to remember the use of incense.

S. قول لداود يسبح به المواظبون بذكر الله. A composition of David's with which the Levites praise in remembrance of God.

Other commentaries as above, Ps. xxxviii.

Psalm LXXV.—למנצח אל תשחת מזמור לאסף שיר.

Ο΄. *μὴ διαφθείρῃς, ψαλμὸς ᾠδῆς τῷ Ἀσάφ.* Σ. *περὶ ἀφθαρσίας ψαλμὸς τοῦ Ἀσάφ.*

I. ne corrumpas, psalmus Asaph Canticum (V. cantici Asaph).

Tg. לשבחא בזמן די אמר דוד לא תחבל עמך תושבחתא על יודוי דאסף ושירא. To praise at the time when David said, 'Do not destroy thy people.'

S. مجد لداود يسبح به الאסף المواظبون تشفعا يقولون لا تهلك. Praise by David with which the Asaph Levites praise, interceding and saying, 'Do not destroy.'

All commentators agree that David prays to God not to destroy Israel.

Psalm LXXVII.—למנצח על ידותון לאסף מזמור.

Ο΄. *ὑπὲρ Ἰδιθοὺν ψαλμὸς τῷ Ἀσάφ.* Ἀ. *ἐπὶ Ἰδιθοὺμ μελῴδημα τῷ Ἀσάφ.* Σ. *διὰ Ἰδιθοὺμ ᾠδὴ τοῦ Ἀσάφ.*

I. pro Idithum, huic Asaph Psalmus. V. pro Idithun, psalmus Asaph.

Tg. לשבחא על יד ידותן לאסף תושבחתא. To praise, by Jeduthun, to Asaph a Psalm.

[1] See Ps. xlv.

[2] See Ps. xlv.

S. وهذا مجد يسبح به المواظبون من ﺍلאסף وידותון. This is a Psalm with which the constant (Levites) from Asaph and Jeduthun praise.

Y. The prophecy came to Jeduthun and rested upon Asaph by the Holy Spirit.—Meiri takes על ידותון as לידותון, to Jeduthun.

PSALM LXXX.—למנצח על שושנים עדות לאסף מזמור.

O′. ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων μαρτύριον τῷ Ἀσάφ, ψαλμὸς [ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου]. Ἀ. Σ. ὑπὲρ τῶν κρίνων μαρτυρίας (ἀνθῶν μαρτυρία) τοῦ Ἀσάφ μελῴδημα.

I. V. pro his (V. iis) qui immutabuntur (I. in) testimonium Asaph pro Assyrio (V. psalmus).

Tg. לשבחא על יתבי סנהדרין די מתעסקין בסהדות אוריתא על יודוי דאסף תושבחתא. To praise, respecting the Sanhedrin, who are busy with the testimony of the law, by Asaph.

S. وهذا مجد شهادة يسبح به المواظبون من ﺍلאסף بلحن ملقّب بالسوسن. Praise of testimony with which the Asaphite Levites praise with a tune called Susan.

Rashi refers the Psalm to Israel, who witnessed the three captivities.—I. E. עדי, according to A. W. a beautiful thing.—Q. does not accept this explanation, but says that the meaning is unknown.—Meiri, who refers it to an instrument, quotes the opinion that עדות=חק, a fixed rule for this instrument.—Anon. quotes the opinions already given.

PSALM LXXXI.—Compare above, Ps. vii.

S. قول يسبح به المواظبون من ﺍلעובד אדום ﺍلגתי وﺍلאסף. An utterance with which the constant Levites of the families of Obed Edom of Gath and of Asaph praise (in Ps. lxxxiv, and of Korah).

PSALM LXXXVII.—לבני קרח מזמור שיר.

The Greek and Latin translators treat the words 'His foundation' etc. as a separate verse (comp. A. V.).

Tg. על ידיהון דבני קרח אתאמר שירתא דמתיסד על פום אבהתא דמן לקדמין. By the sons of Korah this Psalm is uttered, being based upon the mouth of the fathers of old.

S. مجد يسبح به المواظبون من בני קרח وهو نعت القدس الذى اساسه فى جبل القدس. Praise with which the Levites, the sons of Korah, praise; a description of the Temple, the foundations of which are on the Temple mount.

Y. The basis of this Psalm is the description of the excellence of the holy mountains; comp. Ps. lxxxvii. 3. Others say the Psalm describes the foundation of the glory of God.

I. E. says that the Psalm was composed by one of the grandchildren of Samuel; the Psalm refers to the foundation of the holy mountains. So also Q.

PSALM LXXXVIII.—שיר מזמור לבני קרח למנצח על מחלת לענות משכיל להימן האזרחי.

O′. *ᾠδὴ ψαλμοῦ τοῖς υἱοῖς Κορὲ, εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ Μαελὲθ τοῦ ἀποκριθῆναι, συνέσεως Αἰμὰν τῷ Ἰσραηλίτῃ.* ’A. Σ. *ᾆσμα μελῳδήμοτος τῶν υἱῶν Κορὲ, τῷ νικοποιῷ τῷ ἐπὶ χορείᾳ* (Σ. *διὰ χοροῦ*) *τοῦ ἐξάρχειν, ἐπιστημοσύνης τῷ Αἰμὰν τῷ Ἰσραηλίτῃ.*

I. V. psalmus cantici filiis Corae (V. canticum psalmi), in finem, pro Maleleth ad respondendum, intellectûs Aemat (V. Eman) Istrahelitae.

Tg. שירא ותושבחתא על ידיהון דבני קרח על צלותא לשבחא שכלא טבא על ידוי דהימן יציבא. Song and praise by the sons of Korah, concerning a prayer of good intelligence by Heman the native.

S. ومذا مجد يسبح به المواظبون من בני קרח بتطبيل واجابة بفهم يجاوبونهم الהימן האזרחי: عنوان هذا المזמור يظنّ انه لثلثة انفس والامر كما قدّمنا ان جملة الספר لداود وانما هذا المזמור دفعة الى בני קרח وבני הימן يسبحون به فامر בני קרח ان يضربوا بالطبول وبنى הימן يجاوبونهم كقوله לענות وهذه اللفظة وعلى انها مدغشة فهى تصلح ان تنصرف الى الجواب مثل قوله ביום ההוא כרם חמד ענו לה. Praise, with which the Korah Levites praise with drums, and the Hemanites give the intelligent responses. The meaning of this Psalm is that there are three composers, but it is as we said. The whole book is by David, and this Psalm he handed over to the sons of Korah for the music, and the Hemanites for responses, which is the meaning of לענות; therefore the dagesh as in ענו (Isaiah xxvii. 2).

Rashi explains מחלת לענות Israel being ill and oppressed. Heman, one of the sons of Zerah, who are called sons of מחול because they have composed Psalms.—Q. says the same.—Meiri takes מחלת as an instrument.—Anon., a well-known Psalmist.

I. E., although, as usual, explaining מחלת as the beginning of a liturgy, refers it to the illness of the Psalmist, and explains לענות as meaning *to answer;* comp. קול ענות (Exod. xxxii. 18). He quotes the Karaite Joshua, who says that Heman was a grandson

of Samuel, who is called אזרח because he was familiar with the singers, most of whom spring from his family. Others say the אזרח is the same as זרח, i.e. son of Zerah, his brother being Ethan. Others say that Heman and Ethan are brothers, sons of Ezra.—Tm. is of the same opinion.—A. D. renders לענות by الغناء, to sing; so also Anon. *por cantar.*

PSALM LXXXIX.—משכיל לאיתן האזרחי.

Ο'. Αἰθὰμ τῷ Ἰσραηλίτῃ. Ἄλλος· Αἰθὰμ τῷ Ζαραΐτῃ. Ἄλλος· Αἰθὰν τῷ Ἐζραΐτῃ.

I. Intellectûs Teman Istrahelitae. V. Intellectus Ethan Ezrahitae.

Tg. שיכלא טבא דאתאמר על ידא דאברהם דאתא מן מדינחאי. Good intelligence uttered by Abraham, who came from the east.

Other commentators agree that Ethan was one of the singers, except Remokh, who says that he was one of the ten elders.

PSALM XC.—תפלה למשה.

Ο'. Προσευχὴ . . . . I. V. Oratio . . . .

Tg. צלותא דצלי משה נביא דיי׳ כד חבו עמא בית ישראל במדברא. Prayer which Moses, the prophet of God, prayed when the people of Israel sinned in the desert.

S. صلوة يسبح بها بنو موسى رسول الله. Prayer with which the [Levites of the] sons of Moses prayed.

The opinions on this Psalm are summed up in the following lines of the anonymous commentator: אמרו שמא משה אמרו וכתבו דוד בכלל מזמוריו. ויש לומ׳ כי דויד עשהו לבני משה הלוים לנגן בו כמו שנתן לאסף לבני קרח לידותון. ורבו׳ דרשו י״א מזמור. יש מכאן ועד לדויד מזמור וכלן אמרן משה וכנגדן בירך י״א ברכות לאחד עשר שבטים בסדר וזאת הברכה. Some say that Moses composed this Psalm, and David incorporated it in his collection; others think that David is the author who gave it to the sons of Moses, the Levites, for recitation, just as he did with Asaph, the sons of Korah, and Jeduthun. The rabbis say, that Moses is the author of this Psalm and of the following ten; and so Moses blessed eleven tribes with eleven blessings (Deut. xxxiii).

PSALM XCII.—מזמור שיר ליום השבת.

Ο'. ψαλμὸς ᾠδῆς (Σ. ᾆσμα ψαλμοῦ) εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου.

I. V. psalmus cantici, in die sabbati.

Tg. שבחא ושירא די אמר אדם קדמאה על יומא דשבתא. Praise and song which Adam, the first man, said upon the sabbath day.

Psalm CIII.—לדוד.

O′. τῷ Δαυίδ. I. V. ipsi David.

Tg. על ידי דוד אתאמר בנבואה. Spoken by David in a prophecy.

The Greek and Latin translations, as well as the Targum, kept the word הללויה. LXX in some MSS. *τῆς ἐπιστροφῆς Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου.*

S. سبحوا الازلى وقولوا, praise the eternal and say.

Tm. has already forestalled the modern critics. He says: معنى הללויה فى البداية كانه يامر للجمع ويدعوهم ان يشاركوه فى التسبيح ويكونوا معه جملة وهم الישרים والעדה الذين سيذكرهم بقوله فى موضع اخر לכו נרננה ליי׳ وهكذا كل موضع يبتدى فيه הללויה هذا معناه. The meaning of הללויה at the beginning is to call on the congregation for the joining him in the praise of God. Compare Ps. xcv (see Graetz, *Psalmen*, etc., p.).

Psalm CXX.—שיר המעלות.

O′. Θ. ᾠδὴ (Θ. ᾆσμα) *τῶν ἀναβαθμῶν.* ’A. Σ. *εἰς τὰς ἀναβάσεις.*

I. canticum ascensûm. V. canticum graduum.

Tg. שירא דאתאמר על מסוקין דתהומא. Praise uttered concerning the *rising* of the deep [1].

S. تسبيح لله برفع صوت. Praise with a loud voice.

A. D. الدرج, degree. All commentaries agree that these fifteen Psalms were recited by the Levites on the fifteen degrees leading from the Hall of men to that of the women in the Temple.—Q. quotes an opinion to the effect of the degrees of the captivity, according to which Israel will leave the land of exile and go to the land of Israel.—Remokh makes the fifteen agree with the numerical value of יה, God.

Psalm CXXVII.—לשלמה.

O′. *ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν* (alia exempl. add. *τοῦ Σολομών*). ’A. Σ. *ᾆσμα τῶν ἀναβάσεων* Salomonis.

I. V. canticum graduum Salomonis (I. Solomonis).

Tg. על יד שלמה, by Solomon.

S. وتسبيح برفع صوت فى ما يكون من سليمان. Praise with a loud voice in matters concerning Solomon; probably, as I. E. says, for Solomon, who wished to build the Temple.

[1] The legend in the Babylonian Talmud (*Sukkah*, fol. 53ᵃ) says, that when David was digging to find the deep, it rose tremendously and threatened to flood the world; then David said these fifteen Psalms and the deep retired.

From all these different expositions of the titles of the Psalms it is evident that the meaning of them was early lost; in fact the LXX and the other early Greek and Latin translators offer no satisfactory explanation of most of them. Of the best Jewish commentators like Ibn Ezra and David Qamḥi, the former treats them as the opening words of popular melodies, the other as names of instruments, both confessing that the real meanings are unknown. Saadyah is no more successful; the Karaitic authors refer them mostly to the present exile, which is more Midrashic than the Midrash upon which the Targum is based. Immanuel and Remokh put Averroism in them and in the Psalms. The Syriac headings are a comparatively late production and arbitrary. That titles are omitted in the Hebrew text can be seen from the LXX: 23 (24); 24 (25); 26 (27); 28 (29); 30 (31); 32 (33); 37 (38); 42 (43); 47 (48); 65 (66); 69 (70); 70 (71); 75 (76); 79 (80); 90 (91); 92 (93); 93 (94); 94 (95); 96 (97); 97 (98); 98 (99); 99 (100); 103 (104); 104 (105); 106 (107); 113 (114)–118 (119); 135 (136); 136 (137); 137 (138); 142 (143); 143 (144); 145 (146); 146 (147); 148 (149). Thus when all traditional matter is exhausted, the only remaining resource is the critical method, which, however, on the present subject has as yet made no considerable progress.

AUTHORS AND WORKS QUOTED IN AN ABRIDGED FORM.

'A. = Aquila ⎫
'E. = Ebraicon ⎪
o' = LXX ⎬ (p. 9).
Σ. = Symmachus ⎪
Θ. = Theodotion[1] ⎭
Anon. = Anonymous Commentator (p. 32).
A. S. = Ali ben Suleiman (p. 27).
A. W. = Abu 'l Walîd (p. 24).
B. B. = Ben Bal'am.
D. A. = David ben Abraham (p. 20).
I. = Itala (p. 9).
I. E. = Abraham ibn Ezra (p. 25).
Imm. = Immanuel ben Solomon (p. 32).
J. R. = Jacob ben Reuben (p. 27).
Men. = Menahem Meri (p. 30).
M. N. = Moses ben han-Nesiah of England (p. 29).
P. = Salomon Pirhon (p. 27).
Q. = David Qamḥi (p. 28).
R. = Abraham Remokh (p. 30).
Rashi = Solomon of Troyes (p. 25).
S. = Saadyah Gaon (p. 10).
S. D. = Saadyah ibn Danân (p. 32).
Sy. = Salmon ben Yeroham (p. 18).
Tg. = Targum (p. 10).
Tm. = Thanḥum of Jerusalem (p. 30).
V. = Vulgate (p. 9).
Y. = Yephet ben Eli (p. 20).

[1] These five according to Field's Hexapla.

ABFASSUNGSZEIT UND ABSCHLUSS

DES

PSALTERS

ZUR PRÜFUNG DER FRAGE

NACH

MAKKABÄERPSALMEN

HISTORISCH-KRITISCH UNTERSUCHT

VON

CARL EHRT,

DR. PHIL. UND GYMNASIALLEHRER AN DER SCHULE ZUM HEILIGEN KREUZ ZU DRESDEN.

DEUTSCHE BEARBEITUNG EINER GEKRÖNTEN PREISSCHRIFT.

LEIPZIG, 1869.

VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.



DEN

HOCHWÜRDIGEN HERREN PROFESSOREN

Drr.

K. F. A. KAHNIS

B. B. BRÜCKNER

CH. E. LUTHARDT

G. V. LECHLER,

SEINEN VEREHRTEN EHEMALIGEN AKADEMISCHEN LEHRERN

IN PIETÄTSVOLLER ERINNERUNG

GEWIDMET

VOM

VERFASSER.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift ist die deutsche Ueberarbeitung einer ursprünglich in lateinischer Sprache geschriebenen, von der Ammon-Stiftung zu Dresden am 16. Januar 1868 preisgekrönten Abhandlung über das Thema: „*Examinetur sententia eorum, qui hos et illos inter psalmos Maccabaeorum aetate compositos esse statuunt*“.

Die deutsche Gewandung und die nach Abfassung des lateinischen Originales erschienene neue Literatur über den Gegenstand erforderte mannichfache Aenderungen, theils Erweiterungen, theils gedrängtere Darstellung. Plan und Anlage des Ganzen blieben dieselben. Viele neue Gesichtspunkte gewann der Verfasser während der deutschen Bearbeitung. Die von meinen verehrten Herren Preisrichtern in ihrem öffentlichen Urtheil gegebenen Winke habe ich für die Neubearbeitung gewissenhaft zu verwerthen gesucht. Zwar stimmte dies Urtheil den Resultaten meiner Untersuchung bei, indem es meine Beweisführung als im Ganzen gelungen anerkannte. Doch vermisste man unter den Gründen, welche

gegen Annahme von Makkabäerpsalmen sprechen, die Hinweisung *einmal* auf den Umstand, dass in den die Geschichte des Bundesvolkes durchgehenden Psalmen keine Erwähnung sich vorfände, welche eine spätere Zeit als die des babylonischen Exiles anzeige, *sodann* auf die Thatsache, dass ein dem letzten Buche angehörender Psalm (136) durch Jerem. 33, 11 als zur Zeit dieses Propheten in stehendem Gebrauch befindlich bezeugt sei.

Das *erste* Desiderium veranlasste mich zu eingehenderer Prüfung der in den einzelnen Psalmen liegenden historischen Beweismittel, und zu diesem Behufe zu Einzelexegesen der für die Beilegung der Streitfrage wichtigsten Psalmen. Hierbei stellte sich mir als Hauptergebniss heraus, dass die *esra-nehemianische Wiederherstellungszeit mit ihren äussersten Ausläufern* den jüngsten Psalmendichtern, von denen noch Lieder Aufnahme im alttestamentlichen Liederbuche fanden, reiche Stoffe geliefert hat. Denn unverkennbar führen bei näherer Betrachtung viele Erwähnungen in solchen Psalmen, welche ihre Stoffe der Geschichte des Bundesvolkes entnehmen, mit Nothwendigkeit über die Zeit des babylonischen Exiles, auch dessen Endzeit, hinaus bis zu den Anfängen des neuen Jerusalem und des zweiten Tempels. In den neuen staatlichen wie insbesondere cultischen Formen der allmählich wiedererstarkenden Gemeinde erkennen wir klar und deutlich den historischen Hintergrund, welcher für das richtige Verständ-

niss einer grossen Reihe von Psalmen die geeignetste Grundlage bietet.

Das *andere* Desiderium führte mich zu einer kritischen Betrachtung derjenigen Psalmen, welche dasselbe liturgische Grundwort verarbeiten, wie der 136. Psalm in ausgedehntester antiphonischer Weise. Doch gewann ich die Ueberzeugung, dass aus der Anführung jener liturgischen Formel beim Propheten Jeremia (cap. 33, 11) keineswegs auf Citat gerade des 136. Psalmen geschlossen werden dürfe, dass sich mithin aus Benutzung aller jener dasselbe altliturgische „Hodu u. s. w." verwerthenden Stellen bei Jeremia wie beim Chronisten und bei Esra kein directer Gegenbeweis gegen makkabäisches Zeitalter gewinnen liesse (vergl. S. 74 der Untersuchung).

Feststellung der Zeitgrenzen, innerhalb deren die Sammlung heiliger Schriften des A. T. sich bildete, ist eine der wichtigsten Aufgaben der biblischen Wissenschaft. Je förderlicher eine besonnene kritische Erörterung der Entstehungszeit der einzelnen Psalmen oder Psalmensammlungen der Lösung dieser Aufgabe sein dürfte, um so hinderlicher war ihr bisher der sich selbst überstürzende Eifer derer, welche in den letzten Decennien mit Aufbietung eines erstaunlichen Scharfsinnes die Ansicht vertheidigten: „dass der Grundstock des Psalters im *seleucidischen* und *makkabäischen* Zeitalter entstanden sei". Die Erkenntniss der ge-

schichtlichen Entstehung und des Abschlusses unseres Psalters wie unseres alttestamentlichen Kanon überhaupt ist durch jene Hypothese eher getrübt und erschwert, als aufgehellt und erleichtert worden. Die Resultate jener Kritik, welche die bereits gewonnene Gewissheit der Authentie nachweislich echt davidischer Psalmen in Zweifel zieht und mit steigender Zuversichtlichkeit des Urtheils angebliche Makkabäerpsalmen vertheidigt, drohen auf isagogischem Gebiete Bürgerrecht zu erlangen. In einem vor wenigen Jahren erschienenen Werke eines holländischen Gelehrten (Abraham Küenen „Historisch-kritisch Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de Boeken des Ouden Verbonds.“ Leyden. 1865.) ist die Annahme von angeblichen Makkabäerpsalmen — wenn auch einer beschränkten Anzahl — in zustimmendem Sinne besprochen. Und doch sollte die isagogische Wissenschaft noch nicht als festen, positiv nachgewiesenen Satz den Errungenschaften ihrer Forschung einverleiben, was der Exegese und Kritik als Untersuchungsmaterial in einer noch schwebenden Controverse vorliegt.

Aber nicht nur im engeren Kreise gelehrter Fachgenossen hat jene Meinung Anhänger gewonnen, die zur Fahne der Hasmonäerdichter schwören. Sie übt eine gewisse Anziehungskraft auf alle diejenigen unserer Zeitgenossen von wissenschaftlichem Sinne überhaupt, welche für die Forschungen der biblischen Wissenschaft ein warmes Interesse

sich wahrten und nun dies scheinbar neue Ergebniss derselben mit Vorliebe sich aneignen. Hierin werden sie bestärkt durch Gelehrte, welche die Existenz makkabäischer Psalmen in ihren für den weiteren Kreis von wissenschaftlich gebildeten Lesern insgemein berechneten Veröffentlichungen über alttestamentliche Literatur in höherem Grade als unanfechtbar behandeln, als bereits gerechtfertigt ist, wie neuerdings auch Th. Nöldeke („die Alttest. Literat. in einer Reihe von Aufsätzen.“ 1868. Kiel. Quandt und Händel.) gethan hat.

Nach der Zeit des ersten Eifers, mit welchem man angebliche Makkabäerpsalmen suchte und fand, musste nothwendig eine Ernüchterung eintreten. Dass aber trotzdem bei den Vertheidigern solcher Psalmen der alte Enthusiasmus für ihre Lieblingskinder noch nicht erloschen ist, beweisen ihre neuesten Meinungsäusserungen. Die Frage nach der Existenz von Makkabäerpsalmen ist in der Gegenwart eine noch brennende. Die Lösung dieser Frage ist es, welche der Verfasser in vorliegender Schrift anstrebt, um auf diesem Wege das höhere Ziel: grössere Gewissheit in Betreff der Entstehungszeit und der Authentie unseres Psalters sowie unseres alttestamentlichen Kanon überhaupt zu erreichen.

Dresden, am 18. Mai 1869.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Berichtigungen.

S. 1 Z. 8 v. u. lies: „Delitzsch)“ für: „Delitzsch“.
S. 4 Z. 1 v. u. in der Anm. lies: „speelkonst“ für: „speedkonst“.
S. 5 Z. 17 v. o. lies: „Bertholdt's“ für: „Berthold's“.
S. 9 Z. 11 v. u. lies: „94“ für: „49“.
S. 16 Z. 5 v. u. lies: „wir die Klage“ für: „die Klage“.
S. 24 Z. 19 v. o. lies: „Psalm“ für: „Psalmen“.
S. 28 Z. 12 v. u. lies: „Ismaeliten“ für: „Israeliten“.
S. 32 Z. 3 v. o. lies: „Thatsache“ für: „Thatsachen“.
S. 40 Z. 9 v. u. lies: „u. a. m.)“ für: „u. a. m.“
S. 126 Z. 15 v. o. lies: „Ἰησοῦ“ für: „Iησοῦ“.
S. 136 Z. 5 v. u. lies: „Esra's“ für: „Esra“.

Zu den schwierigsten kritischen Fragen gehören unstreitig die nach dem Zeitalter der Entstehung der Lieder unseres Psalmenbuches sowie die eng damit zusammenhängende Frage nach der Zeit der Zusammenordnung und abschliessenden Zusammenfassung der einzelnen Psalmen zu dem Psalterium, wie es uns gegenwärtig vorliegt. Diese Fragen können nur zur Erledigung gebracht werden durch eine genaue Untersuchung der inneren und äusseren Kriterien für das Vorhandensein der in die Psalmensammlung aufgenommenen Lieder. Man wird also einestheils den inneren geschichtlichen Spuren eines Psalmen bei der Erörterung seines Alters nachgehen, anderntheils aber auch die äusseren Merkmale vom Vorhandensein der ganzen geschlossenen Psalmensammlung gewissenhaft prüfen müssen. Eine genaue Einzeluntersuchung dieses Doppelten wird dann als Resultat für die biblisch-isagogische Wissenschaft eine soweit möglich sichere Antwort auf die Frage erzielen, *welchem Zeitalter die ältesten, und welchem die jüngsten Psalmen angehören.*

Je unzweifelhafter es nun als allgemein feststehend betrachtet werden kann, dass die alten schönen Lieder davidischer Muse den Anfangspunkt hebräischer Psalmendichtung bilden, — obwohl manche christliche und jüdische Ausleger (vgl. schon Talm. Baba Bathra. Fol. 14b und Ibn Esr., Mikr. ged. zu Ps. 90) älterer wie neuerer Schule (in neuester Zeit in tiefer begründender Weise besonders Fr. Delitzsch, den Moses (vgl. Ps. 90) als ältesten Psalmendichter verehren, — um so mehr gehen die biblischen Kritiker in ihrem Urtheile über die Feststellung der Zeitgrenzen aus einander, bis zu denen Psalmen, welche in unserer Sammlung enthalten sind, gedichtet worden seien. Während die einen im allgemeinen die Zeit nach dem *babylonischen Exil* als den Zeitraum bezeichnen, innerhalb dessen die Verbindung der einzelnen Sammlungen heiliger Lieder zu *einer*

einheitlichen Sammlung vollzogen worden sei, rücken die anderen den Abschluss des Psalterium viel tiefer herab, indem sie annehmen, es hätten noch Gesänge aus der *Makkabäerzeit,* ja sogar aus *nachmakkabäischem Zeitalter,* in unserem Psalmenbuche Aufnahme gefunden. Gerade eine eingehendere kritische Beleuchtung der Frage nach *Makkabäerpsalmen,* um die sich der eigentliche Streit in Betreff des Zeitalters des Psalterium dreht, soll die Aufgabe vorliegender Abhandlung sein. Wir werden jene Frage beantworten im engen Zusammenhange mit der Frage nach dem Zeitalter anderer kanonischer Bücher A. B.'s, insbesondere der Hagiographa, sowie mit Berücksichtigung der Apocrypha. Hierbei werden wir zu einigen für die Einleitungswissenschaft des A. T. wichtigen Resultaten über das Verhältniss der nach ihrer zeitlichen Entstehung und Zusammenordnung zu prüfenden Psalmen unter einander, sowie über das Verhältniss der Abhängigkeit mancher alttestamentlicher Bücher von den Psalmen und umgekehrt der Psalmen von anderen Büchern gelangen.

I.

Zur Geschichte der Auslegung angeblicher Makkabäerpsalmen.

Calvin war der erste unter den protestantischen Auslegern, welcher bei der Bestimmung des Zeitalters einiger Pss. der Vermuthung Raum gab, dass sie der Drangsalsperiode unter Antiochus Epiphanes ihr Dasein zu verdanken haben könnten. Wie aber die geistvolle, tief in den Sinn eindringende Auslegung dieses Reformators überhaupt den Stempel grösster Besonnenheit an sich trägt, so ist sie auch in dem Urtheile über möglichen makkabäischen Ursprung einzelner Pss. überaus massvoll. Die Behauptung der *Möglichkeit* makkabäischer Pss., welche Calvin in nur andeutender und durchaus vorsichtiger Weise mit Beschränkung auf drei Lieder (Pss. 44. 74. 79) aufgestellt hatte, steigerte zur *apodiktischen Gewissheit* Esrom Rudinger, derjenige Ausleger, welcher in

Betreff der freien historischen Behandlung der Exegese Calvin's Geisteserbe genannt werden darf. Die Geschichte seines Lebens ist von einflussreicher Bedeutung für seine Auslegung geworden. Denn früher in Wittenberg Melanthon's Freund und College, neigte sich Rudinger später der calvinischen Lehre zu und ging zu den mährischen Brüdern über. In diesem Kreise schuf er das nach Calvin's Auslegung bedeutendste exegetische Werk des 16. Jahrh. über die Pss., seine *Libri Psalmorum paraphrasis latina ... in ludo literario fratrum Boemicorum Evanzizii in Moravis*, welche zuerst 1580 und 1581 in Görlitz im Drucke erschien. In diesem Werke, welches Rosenmüller nach langer unverdienter Vergessenheit wieder hervorzog und welches J. A. Ernesti (in *Opusc. theologic.* S. 522 ff.) schon rühmlich anerkannt hatte, weist Rudinger 25 Psalmen (1. 44. 49. 57. 60. 108. 66. 68. 76. 73. 74. 79. 77. 80. 88. 89. 90. 119. 120. 121. 123. 125. 129. 130. 134) bestimmt in das makk. Zeitalter, während er bei den zwei Pss. 26 und 28 die Frage offen lässt. Weiter zu entwickeln und tiefer zu begründen suchte Rudinger seine Ansicht von makkab. Psalmen in der „προθεωρία" zu seinem Psalmencommentare, dann in der Paraphrase selbst und endlich in einer der letzteren angefügten Abhandlung *De ordine et collocatione psalmorum.* In der ganzen Beweisführung wiegen die äusseren oder historischen Gründe vor, mit Hintansetzung, ja völliger Vernachlässigung der exegetischen und inneren Gründe. Dies werden wir bei Besprechung einzelner angeblich makkab. Psalmen dem alten Ausleger der Reformationszeit nachweisen.

Im 17. Jahrh. verstummte die Streitfrage nach makkab. Pss. fast ganz. Kein Wunder; die theologischen Geister dieses Jahrhunderts huldigten mehr dogmatischen als exegetischen und kritischen Studien, und selbst die Psalmenausleger durchforschten die alten heiligen Lieder mehr in dogmatischem Interesse, als vom philologischen und historischen Standpunkte aus. Das ist recht deutlich zu ersehen aus Martin Geier's umfangreichem, mit eingehendster Wort- und Sacherklärung dogmatische und praktische Auslegung verbindenden Psalmencommentare, der den späteren Auslegern als die ergiebigste Fundgrube galt (zuerst herausgeg. zu Dresden 1668. 4. 2 Bde., später zu Leipzig 1709. fol.). Ein hochgelehrter Theolog, der Dortrechter Salomon van Til, später Leydener Professor, bezog gegen Ende des 17. Jahrhunderts

mehrere Psalmen als Prophetieen auf die Makkabäerzeit, wie z. B. den 83. Psalmen auf die im 1. Buch der Makkab. cap. 5. erzählten Ereignisse*).

Am Anfange des 18. Jahrhunderts fand J. H. Michaelis (*Uberiores adnotationes in hagiographos V. T. libros.* Hal. 1720. Vol. III.), bei dem der dogmatische Geist enger, die messianische und typische Auslegung weiter ausgedehnt erscheint, als bei Martin Geier, keine Schwierigkeit darin, anzunehmen, dass Asaph in den Pss. 74. 79. 80, in deren Ueberschriften er zugleich als Verfasser genannt wird, die Unglückszeit unter Antiochus Epiphanes *prophetisch* geschaut und mit getreuen Zügen geschildert habe.

Während van Til und J. H. Michaelis die rechte Deutung mancher Psalmen in der prophetischen Beziehung auf makkabäische Zeitverhältnisse suchten, gingen viele der nun folgenden späteren Ausleger des 18. und 19. Jahrh. einen Schritt weiter, indem sie in vielen Psalmen, welche den Stempel jüngeren Ursprunges an sich tragen, das makkabäische Zeitalter geradezu als Entstehungszeit dieser Lieder annehmen, dagegen die nur prophetische Beziehung auf jene Zeit läugnen. Damit beginnt für die Auslegungsgeschichte der s. g. Makkabäerpsalmen eine wichtige Periode.

Herm. Venema (*Comment. in psalmos.* Leovardiae 1762—67. VI Tom.) vertheidigt mit vielem Scharfsinn die makkabäische Herkunft von 34 Psalmen (9. 10. 43. 44. 53. 74. 77. 79. 85. 92. 94. 95. 97. 98. 99. 100. 102. 108. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 128. 129. 135. 146. 147. 148. 149. 150). In seinem Landsmanne Herm. Muntinghe (*Die Psalmen uit het Hebr. vertaald.* 2. Ausg. 1820. 21.) findet gegen Ende des Jahrhunderts dieselbe Ansicht einen Vertheidiger. Muntinghe's Buch ist im Ganzen mit gesun-

---

*) Leider war es mir nicht möglich, mir in seine jetzt selten gewordenen Werke einen tieferen Einblick zu verschaffen. Auch der gelehrte und segensreich wirkende Biograph van Til's, van Oosterzee zu Utrecht, an den ich mich brieflich um nähere literar. Notizen wandte, konnte mir bei Verweisung auf den von ihm über van Til geschriebenen Artikel in Herzog's theol. Real-Encykl. (Bd. XXI. S. 611 f.) über die von seinem Landsmanne vertretene Ansicht in Betreff der makkab. Psalmenauslegung keine weitere Auskunft geben, so dass ich mir über die Art und Weise, wie van Til das kritische Material handhabte, kein Urtheil bilden konnte. Die wichtigsten hierher gehörigen Werke van Til's sind: *Commentarie op de Pss.* (deutsch Frankf. 1697) und *Over de digt-zang-en speedkonst, zoo der Ouden, als bijzonder der Hebreeuwen* (1692).

dem Geschmacke geschrieben und gewann in Scholl einen deutschen Uebersetzer (Kurze Anmerkk. zu den Pss.,aus dem Holländ. ins Deutsche von Scholl. Halle 1792—93. 3 Bdchn.). Wenige Jahre vorher war in Halle der Psalmencommentar von Johann Aug. Dathe erschienen (*Psalmi ex recensione textus Hebraei et versionum antiquarum latine versi notisque philol. et crit. illustrati.* Hal. 1787), und auch in diesem wird u. a. der 44. Psalm geschichtlich aus der Drangsalsperiode des Antiochus Epiphanes erklärt. Immer entschiedener treten seit Anfang unseres Jahrhunderts die Vertheidiger von angeblichen Makkabäerpsalmen hervor.

Schon im Jahre 1806 legte E. G. Bengel das offene Bekenntniss ab: „*ulterius aliquantum procedere auserim fatendo: Psalmorum seriem non adeo parvam ipsis Maccabaeorum temporibus assignare, multa esse, quae mihi suadeant*"*). Die isagogischen Untersuchungen Rosenmüller's (*Scholia in V. T.* IV. ed. II. Lips. 1798—1804), de Wette's (Comm. zu den Pss. 1811), Leonh. Berthold's, der in seiner Hist. krit. Einleit. in sämmtl. kanon. und apokryph. Schriften des A. u. N. T. Erlang. 1812. p. 1966 die Pss. 44. 69. 74. 79. 115. 118. 119. 149 in der Makkabäerperiode verfasst sein lässt, und Heinr. Eb. Paulus', welcher bei der Auslegung der Pss. 66. 74. 79. 115. 123 ebenfalls vom Zeitalter der Makkabäer ausgeht (Philol. Clavis über die Pss. 2. Ausg. Jena 1815), schienen die Thatsächlichkeit von Makkabäerpsalmen zur Gewissheit zu erheben.

Da erschien 1816 in den Ergänzungsbll. zur Allg. Halle'schen Litt.-Ztg. (Nr. 81, S. 643 ff.) eine Abhandlung von Wilh. Gesenius, in welcher die von den Vertheidigern der Makkabäerpsalmen gewonnenen Ergebnisse einer Kritik unterzogen, und von der Geschichte des Kanon aus nicht unerhebliche Zweifel gegen ihre Annahmen angeregt wurden. Durch die Beweisführung des Meisters auf dem Gebiete der hebr. Grammatik und Exegese liessen sich in der That Rosenmüller und de Wette von dem Nichtvorhandensein makkabäischer Psalmen überzeugen, widerriefen darum unbedenklich ihre frühere Ansicht in den neuen Ausgaben ihrer Werke (vgl. Rosenmüller's Scholien von 1821 und de

---

*) *Supplementa quaedam ad introductiones in librum psalmorum* in seinen *Opuscula academica* ed. Pressel. Hamb. 1834. p. 13.

Wette's Psalmencommentar von 1823, auch sein Lehrb. d. hist. krit. Einl. in die kanon. u. apokryph. Bücher des A. T. 4. Ausg. S. 338). War der Kanon schon früher endgiltig geschlossen, so verstand sich ja die Unmöglichkeit der Aufnahme von makkabäischen Psalmen von selbst. Die von Gesenius in der erwähnten Abhandlung im Ganzen nur kurz hingeworfenen Bedenken fanden bald weitere Ausführung und Erweiterung. Die erste bedeutendere Schrift gegen Makkabäerpsalmen verfasste Conrad Dietrich Hassler. Im ersten Theile seiner *Commentatio critica de psalmis Maccabaicis, quos ferunt* (*particula prior,* Ulmae 1827) sind die schon von Gesenius erhobenen Bedenken gegen die Annahme von makkabäischen Psalmen weiter ausgeführt und durch neue vermehrt. Im zweiten Theile unterzieht Hassler diejenigen Psalmen einer genauen Einzeluntersuchung, welche aus inneren Kriterien für makkabäisch gehalten worden sind. Das Resultat seiner Untersuchung fällt gegen Makkabäerpsalmen aus, und dies negative Ergebniss finden wir in durchaus beifälliger Weise beurtheilt von Winer (Neues kritisches Journal. Bd. VII. S. 374 ff.), Umbreit (Theol. Studien u. Krit. Bd. I. S. 803 ff.), Hirzel (Neue theol. Annalen. 1828. p. 752 ff.), de Wette (Psalmencomm. 3. Aufl. S. 12 u. 319). Die gelehrtesten Vertreter biblischer Kritik traten also Hassler's Beweisführung gegen Makkabäerpsalmen bei. Darum verargen wir es dem Manne nicht, dass er in seiner Freude, ein festes Resultat für die Wissenschaft gewonnen, und in der Meinung, die alte Streitfrage endgiltig zum Abschlusse gebracht zu haben, über seine Gegner triumphiren und seine siegreichen Waffen niederlegen zu können meinte *(„suspensis jam victricibus armis exsultandum tripudiandumque mihi videbatur“).*

Die Siegesfreude war aber eine verfrühte. Auf den Kampfplatz, wo Hassler soeben eine Lanze gegen Makkabäerpsalmen gebrochen, trat als scharfsinniger und feiner Vertheidiger der angefochtenen und scheinbar für immer widerlegten Streitfrage für Makkabäerpsalmen Ferd. Hitzig und legte gegen „das grundlose Nein“ zuerst Verwahrung ein in seiner 1831 veröffentlichten Schrift Begriff der Kritik, am A. T. prakt. erörtert (Heidelb. 1831). Doch war die Anzahl von Liedern, die er aus kritischen (exeget.) und historischen Gründen in die Makkabäerzeit verlegte,

eine noch mässige. Hitzig's den makkabäischen Psalmen günstige Darlegung fand den entschiedensten Widerspruch von Seiten Hävernick's und Hassler's. Der erstere wandte gegen Hitzig ein, der Kanon sei in der Makkabäerzeit bereits geschlossen gewesen, also haben auch in dem bereits abgeschlossenen dritten Theile des Kanon neue Psalmen keine Aufnahme mehr finden können (Handb. der hist. krit. Einl. in das A. T. I, 1. S. 31). Hassler griff zur Abwehr noch einmal zu den Waffen und schrieb eine zweite Abhandlung gegen Makkabäerpsalmen (*Comment. crit. de pss. Macc., quos ferunt, partic. poster.*, Ulmae 1832), worin er ebenfalls den Schluss des Kanon gegen die Hitzig'sche Annahme geltend macht und zum Beweis des Abschlusses auch des dritten Theiles des Kanon besonders darauf sich beruft, dass das Buch Sirach selbst, „hebräisch geschrieben und der Aufnahme würdig", gleichwohl keine Aufnahme fand, weil in den Kanon nichts mehr hineinkommen konnte (a. a. O. S. 7). Zwei Jahre später erschien Hitzig's Psalmencommentar Die Psalmen histor.-krit. untersucht (1834. 35). Hier werden nicht nur alle Psalmen der drei letzten Bücher, sondern auch eine Anzahl aus dem ersten und zweiten Buche der Makkabäerzeit zugewiesen. Also soweit geht Hitzig, zu behaupten, dass der grössere Theil unseres Psalmenbuches makkabäischen Ursprunges sei. Bescheidener und massvoller war in seinen Behauptungen Hesse, der in seiner Habilitations-Dissertation *De psalmis Maccabaicis* (Vratislaviae 1837) von etwa 7 Psalmen (44. 60. 74. 79. 83. 94. 118) makkabäischen Ursprung nachzuweisen suchte. Dagegen überboten Caesar v. Lengerke (Die 5 Bücher der Pss. Königsb. 1847) und Just. Olshausen (Kurzgef. exeg. Handb. z. A. T. 14. Lief. Leipz. 1853) Hitzig noch in der Zahl von Psalmen, die aus der Makkabäerzeit stammen sollen.

Die neueste Abhandlung über Makkabäerpsalmen von Peter de Jong erschien 1857 (*Disquisitio de psalmis Maccabaicis.* Lugduni Batav.). Dieselbe bietet aber bei aller anzuerkennender massvoller Behandlung der Streitfrage für die Entscheidung und weitere wissenschaftliche Begründung nichts wesentlich Neues*). Die Möglichkeit makkabäischen Zeitalters ward für

*) Der Leydener Professor A. Küenen hat in seiner hist. krit. Einl. in das A. T. 1865. (III. p. 308—332) de Jong's Schrift in zustimmender Weise beurtheilt.

eine beschränkte Anzahl Psalmen ausserdem darzuthun gesucht von Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden. S. 15, Herzfeld, Gesch. des Volkes Israel. III. S. 68 ff., C. L. W. Grimm, Kurzgefasstes exeg. Handbuch zu d. Apocryph. des A. B. III. S. XXVII.

Beachtenswerthe Beiträge für eine gerechte Beurtheilung der für Abschluss des Psalterium und für Dauer alttestamentlicher Psalmenpoesie, wieweit sie im Kanon vertreten ist, so überaus wichtigen Controverse liefern die in den Schriften der bedeutendsten neueren Exegeten und Commentatoren hie und da verstreuten gelegentlichen Excurse und Bemerkungen. Ausser Hengstenberg, Hävernick, Keil haben in neuerer Zeit besonders auch Ewald, Böttcher, Thenius, Dillmann Dasein und Möglichkeit makkabäischer Psalmen bestritten. Die beigebrachten Gründe sind aber öfter doch nicht stichhaltig. Die Vertheidiger makkabäischer Psalmen wurden nicht in schlagender und überzeugender Weise zurückgewiesen. Dass die Frage für die isagogische Wissenschaft noch nicht endgiltig entschieden ist, beweist auch der neueste Psalmencommentar von Fr. Delitzsch, der auf Grund der schon 1860 von ihm vertretenen Einschaltungshypothese (Psalt. II. S. 379) Möglichkeit des Vorhandenseins makkabäischer Psalmen im Psalterium zugiebt (Comm. v. 1867. Einl. p. 10. § 3), trotzdem dass die Einzelexegese der fraglichen Psalmen ihn niemals in dieser Annahme bestärkt.

II.

Prüfung der gegnerischen Beweisführung.

Hitzig ging in der schonungslos scharfen Kritik, die er in seinem historisch-kritischen Psalmencommentare (1835. 36) entwickelte, welcher kürzlich (1863—65) in umgearbeiteter Gestalt erschien, so weit, dass er vom dritten Psalmenbuche an (Ps. 73) alle Psalmen in die Makkabäerzeit verweist, mit Ausnahme einiger weniger Psalmen des dritten Buches, von denen er nachweist, dass

sie unmittelbar vor der ausbrechenden Verfolgung gedichtet seien, so die Pss. 82 (der 204 gedichtet sein soll). 84. 85. 87. Dafür reihet er aber mehrere Psalmen des ersten Buches, wie Pss. 1. 2, und des zweiten Buches, wie Ps. 60, welche drei den Alexander Jannai zum Verfasser haben sollen, den makkabäischen Psalmen zu; ebenso aus den zwei ersten Büchern die Pss. 42. 43. 44. 65, die von Onia III. stammen sollen. Alle übrigen Psalmen der beiden ersten Bücher vertheilt er in Bezug auf Abfassungszeit und Dichter in der Weise, dass er 14 dem *David* (sämmtliche Pss. vom 3. an bis 19, excl. Pss. 5. 6. 14) also von den 73 mit לדוד überschriebenen Liedern kaum den fünften Theil, 27 dem *Jeremia* oder dessen Zeitgenossen (Pss. 5. 6. 14. 53. 22—28. 29. 30—35. 36. 37. 38. 39. 40. 55. 69. 70. 71), 3 dem *Jesaja* (46. 47. 48), 4 dem *Deutero-Jesaja* (50. 51. 52. 54) zuweist, während er die Pss. 20. 21. 49. 68 nur in annähernder Weise in Betreff ihres Zeitalters bestimmt, bei Ps. 41 aber gar keinen Aufschluss giebt. Zu welchen Resultaten Hitzig's Kritik geführt hat, lehrt die folgende Zusammenstellung der makkabäischen Psalmen, die er ausfindig machte:

I. *Von 224—187 v. Chr. (Antioch. M.):* Pss. 42. 43. 65. 81. 82. 84. 85. 87.

II. *Von 176—164 v. Chr. (Antioch. Epiph.):* Pss. 44 (cf. 1 Macc, 5, 56—62). 73 (1 Macc. 1, 10 ff.). 74 (1 Macc. 1, 41—64). 75 (1 Macc. 3, 10 ff.). 76 (1 Macc. 3, 13 ff.). 77. 78. 79. 80 (1 Macc. 5, 9). 83 (1 Macc. 5). 86. 88.

III. *Von 163—143 v. Chr. (Judas und Jonathan):* Pss. 89 (cf. 1 Macc. 6, 28 ff.). 90. 91. 92 (1 Macc. 6, 49. 53. 7, 1. 5 ff. 7, 6. 24). 93. 49. 95. 96. 97 (1 Macc. 7, 5. 7, 16 ff. 7, 32. 7, 43. 7, 40). 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104 (1 Macc. 9, 1. 9, 3. 10, 7. 9, 71—73). 105. 106. 107. 111. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121 (1 Macc. 9, 72. 10, 9. 10, 21. 10, 63. 11, 63—74. 12, 48. 13, 23. 12, 31. 32).

IV. *Von 143—135 v. Chr. (Simon):* Pss. 122 (cf. 1 Macc. 13, 10). 123. 124. 125 (1 Macc. 13, 15—19. 20—22. 22—24). 126 (1 Macc. 14, 7). 127. 128. 129. 130. 131 (1 Macc. 12, 53—13, 3. 14, 25). 132 (1 Macc. 13, 49—52). 133. 134. 135. 136 (1 Macc. 14, 8. 13 ff.).

V. *Von 135—107 v. Chr. (Joh. Hyrcan):* Pss. 59. 137. 138. 139. 140. 141 (cf. 1 Macc. 16, 14). 145 (2 Macc. 12, 35 ff.). 146. 147.

VI. *107 v. Chr. (Aristobul):* Pss. 148. 149.

VII. *Von* 105—87 *v. Chr. (Alexand. Jannaeus):* Pss. 1. 2. 60. 108. 110. 142. 143. 144. 150.

Aus dieser Zusammenstellung erhellt zugleich in Hinsicht auf die jedesmal citirten Stellen aus den Büchern der Makkabäer, dass insbesondere das erste Buch der Makkabäer für die historische Auslegung der einzelnen Psalmen von 73—150 (mit geringer Ausnahme) die Scholien biete (vgl. Die Pss. übers. u. ausgel. II. 2. 1865. Einl. p. XI). Die sachliche Uebereinstimmung hält er für das Entscheidende bei der Bestimmung des Zeitalters. „Wer da sieht“, sagt er (a. a. O.), „wie nach unserer Auslegung die Psalmen nicht peinlich, sondern mit Freiheit der fortschreitenden Geschichte sich anschmiegen; wie die vordersten ihre Erklärung in 1 Macc. C. 1 u. 3 finden, Ps. 83 in C. 5, der 89. in C. 6; wie hervorstechenden Ereignissen, z. B. dem Regierungsantritte Jonathans, seinem Siege bei Hazor, seiner Gefangennahme, der Nachfolge Simons, allemal an richtiger Stelle ein Psalm entspricht oder mehrere; wer, wie im Ganzen die Stufenlieder historisch verbunden sind, S. 376 ff. 384 erwogen hat u. s. w.: Dem sollten dieses Ortes alle kritischen Zweifel benommen sein.“ Ehe wir diese Beweisführung im Einzelnen sorgfältiger prüfen, sei uns vergönnt, sogleich einen kritischen Zweifel zu erheben, der sich dem unbefangenen Beurtheiler beim ersten Blicke aufdrängt. Nach der Hitzig'schen Zeitbestimmung fällt nämlich *fast kein einziger Psalm in die Zwischenzeit zwischen Jeremia uud das Zeitalter der Seleuciden.* Welchen Erklärungsgrund hat Hitzig dafür, dass zwei ganze Jahrhunderte hindurch die Psalmendichtung verstummt wäre?

In der Hauptsache folgt der Hitzig'schen Beweisführung Caesar von Lengerke in seinem 1847 herausgegebenen Psalmencommentare, nur darin seinen Vorgänger noch überbietend, dass er keinen einzigen Psalmen für davidisch hält. In letzterem Punkte stimmt mit ihm überein Justus Olshausen, der den Grundstock des Psalterium ebenfalls aus makkabäischen Liedern bestehen lässt.

Nach dieser allgemeinen Darlegung der Ansichten derer, welche das Hasmonäerzeitalter mit so reichen Dichterlorbern schmücken, gehen wir nun zur näheren Untersuchung ihrer Beweisgründe, und zwar am ersten der s. g. *inneren* Gründe über. Es gilt also sich darüber ein Urtheil zu bilden, ob die in den angeb-

lichen Makkabäerpss. vorauszusetzenden oder wirklich geschilderten Verhältnisse, Begebenheiten, Personen unverkennbar und mit Nothwendigkeit allein aus dem makkabäischen Zeitalter verstanden werden können, ob allein diese Zeit den zum Verständniss der Lieder unentbehrlichen geschichtlichen Hintergrund biete oder nicht. Durch die Erklärung des Einzelnen in dem betreffenden Psalmen rechtfertigen die Vertheidiger makkabäischen Ursprunges ihre Ansicht. Folgen wir ihnen in dieser Einzelbetrachtung Schritt für Schritt, um durch Einzeluntersuchungen Resultate zu gewinnen, die wir für unsere Kritik verwerthen können. Zu denjenigen Psalmen, welche man in älterer und neuerer Zeit aus historischen Gründen in die makkabäischen Zeiten setzte, wegen Aussagen, die man nur aus den syrischen Religionsunterdrückungen und dem damaligen Zustande des Volkes erklärbar fand, gehören vor allen Ps. 44, nächstdem Pss. 74. 79. 83.

1) Ps. 44.

Nach dem Vorgange von Chrysostomus, Theodoret, Nicolaus de Lyra meinte Calvin, dass Psalm 44 recht eigentlich auf jene Leidenszeit der Tyrannei des Antiochus Epiphanes passe, beschränkt aber behutsam diese Ansicht dahin, dass der Psalm auch auf andere Zeiten angewendet werden könne, weil ja nach der Rückkehr aus dem Exil fast keine Zeitperiode von Drangsalen ganz frei gewesen sei*). Esrom Rudinger dagegen hält eine andere als makkabäische Zeitbeziehung für unstatthaft und erklärt sich besonders gegen die Auslegung, welche die babylonische Periode als Entstehungszeit des Liedes annimmt, weil der im Psalmen geschilderte Zustand des Volkes ein anderer gewesen sei als in jener babylonischen Periode**). In demselben Sinne urtheilen

---

*) „*Quaerimoniae, quas psalmus 44. continet, proprie conveniunt in miserum illud et calamitosum tempus, quo grassata est saevissima tyrannis Antiochi, nisi forte latius extendere libeat: quia post reditum ab exilio nullum fere tempus a duris molestiis vacuum fuit*“ (vgl. Calvin. *Comment. in librum Psalm.* Genev. ed. 1610. p. 211).

**) „*Cum res ostendat, fuisse adhuc aliquem statum populi, qui nullus fuit Babylonico tempore, et congruunt Antiochico praeclare omnia*“ (*Libri Pss. paraphr. latina.* 1580. 1581. Lib. II. p. 18).

von den späteren Auslegern Venema (a.a.O. III. p.64ff.), Dathe (a. a. O. p. 147), Rosenmüller (a. a. O. II. p. 998), Muntinghe, von den neueren de Wette (in der ersten Ausgabe seines Psalmencommentars), Hitzig (Die Pss., Heidelberg 1835. 36. II. p. 95 f. Die Pss. übers. u. ausgel. Leipz. u. Heidelberg 1863. I. p. 240 ff.), Hesse (a.a.O. p.23ff.), von Lengerke (a.a.O. I. p.218ff.), Olshausen (a. a. O. p. 194ff.), van der Palm (*Bijbel* zu diesem Ps.), Küenen (*Bijbl. Woord.* III. p. 151 und *Hist. krit. onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de Boeken des Ouden Verbonds.* Leyden 1865. Bd. III. § 142. p. 308 ff.), van Hengel (*Interpretatio epist. Pauli ad Rom.* IV. p. 304 zu Röm. 8, 36, wo der 23. Vers von Ps. 44 citirt wird), P. de Jong (*Disquis. de pss. Macc.* p. 5—14).

Auf den ersten Blick möchte es in der That unwiderlegbar scheinen, dass der Inhalt des Psalmen mit den geschichtlichen Verhältnissen der Makkabäerzeit vortrefflich übereinstimmt. Nur muss man den historischen Hintergrund nicht mit Hitzig in dem im ersten Makkabäerbuch cap. 5, 56—62 erzählten Ereignisse suchen. Dort wird nämlich berichtet, dass Josephus und Azarias, zwei Unterbefehlshaber im Heere des Judas Makkabäus, wider des letzteren ausdrücklichen Befehl, von eitler Ruhmgier (v. 57) und Neid gegen die makkabäischen Helden (v. 56) getrieben, in eine Schlacht gegen Gorgias sich einliessen, deren unglücklicher Ausgang Israel 2000 Mann kostete (v. 60). Auf diese Thatsache kann sich der Psalm nicht beziehen, weil dann die Erklärung des Volkes, in dessen Namen doch der Dichter redet, „dass sie unschuldig und ohne sich einer Untreue gegen Gott schuldig gemacht zu haben, um Gottes willen leiden“ sinnlos wäre; denn sie hatten ja die Schlacht in eitler Selbstvermessenheit begonnen (v. 61, wo es von ihnen heisst: „*οἰόμενοι ἀνδραγαθῆσαι*“). Der üble Ausgang des aberwitzigen Unternehmens traf sie als wohlverdiente Strafe, weil sie des Judas Befehl übertraten; da sie ohne Noth sich in den Kampf begaben, so vergassen sie eo ipso ihres Bundesgottes, konnten also nicht mit gutem Gewissen bekennen, wie der Dichter des Psalmen v. 18: „*alles dies hat uns getroffen, ohne dass wir Dich vergassen*“ u. s. w., und Worte wie die des frommen Sängers: „*nicht auf meinen Bogen vertraute ich und nicht mein Schwert sollte mir Sieg verleihen*“ (v. 7) wären im Munde jener Leute schändliche Lügen. Aus diesen Gründen ist die Hitzig'sche Auslegung eine gänzlich verfehlte.

Mit mehr Glück suchen Venema und ihm folgend Olshausen, van der Palm, P. de Jong u. a. den Inhalt des Psalmen mit den im ersten Makkabäerbuche cap. 9 und bei Fl. Joseph. Antiqq. XII, 11, 1. 2. XIII, 1. erzählten Thatsachen zu vereinbaren, nämlich mit der nach des Judas Tode erlittenen Niederlage und der darauf folgenden Drangsalszeit (vgl. bes. 1 Macc. 9, 27: *καὶ ἐγένετο θλίψις μεγάλη ἐν τῷ Ἰσραήλ, ἥτις οὐκ ἐγένετο ἀφ᾽ ἧς ἡμέρ ς οὐκ ὤφθη προφήτης ἐν αὐτοῖς*). Gleichwohl führt uns die rechte exegetische Auslegung von v. 19 vgl. vv. 21. 22 des Psalmen auf ein wichtiges Bedenken, welches jener Annahme widerspricht. Wie kann sich das Bundesvolk der Treue gegen seinen Jehova rühmen, da doch dies Volk das untheokratische Bündniss mit den Römern schloss (1 Macc. 8)? Woher sollte da ein Dichter den Muth nehmen, auf seines Volkes Bundestreue, Unschuld und demuthsvolles Gottvertrauen sich zu berufen, wie dies im Psalmen vv. 4. 7. 18. 19. 21. 22 so stark betont ist? Insbesondere steht die Thatsache des untheokratischen Bündnisses mit den Römern, wonach die Israeliten zur Makkabäerzeit Fleisch für ihren Arm hielten – obwohl die Begeisterung für die Sache der Freiheit im Geiste begonnen hatte – mit dem Sinne von v. 4 unseres Psalmen in directem Widerspruche. Und hätte wirklich die 1 Macc. 9 erzählte Begebenheit dem Dichter die Veranlassung zu unserem Psalmen geboten, so wäre doch kaum erklärlich, wie gerade des eigentlichen tragischen Kernes des ganzen Ereignisses, nämlich des Heldentodes des todesmuthigen Judas, den nach dem Berichte des Verfassers der Makkabäerbücher Israel in Trauerliedern beweinte (1 Macc. 9, 20. 21), vom Psalmisten nicht auch nur mit einem Worte Erwähnung geschehen wäre! Mit gleichem Rechte wenigstens lässt sich der Psalm auf eine unglückliche Lage des Staates in früherer Zeit anwenden. Am passendsten erscheint uns da die letzte Zeit vor dem Exil. Der fromme König Josia hatte den Götzendienst und heidnisches Wesen ausgerottet, den reinen Jehovadienst hergestellt, „*so dass alle, die in Israel erfunden wurden, ihrem Gott dieneten. So lange Josia lebte, wichen sie nicht von dem Herrn, ihrer Väter Gott*“ (2 Chr. 34, 33). Trotz dieser Erneuerung des Bundes mit Jehova, trotz der treuen Haltung des Volkes, trotz der strengen Rechtspflege des frommen Josia, welche Jeremia sogar in dem Fluche über Sallum, des Josia entarteten Sohn, im Grabe ihm nachrühmt (Jerem.

22, 15 f.), unterliegt das Volk Gottes 608 in der Schlacht bei Megiddo nahe bei Hadadrimmon, der Todesstadt Josia's (2 Kön. 23, 29 ff. Zach. 12, 11). Ist nun der Dichter von Ps. 44 ein treuer Anhänger des Königs, der im heiligen Kampfe für die Sache Jehova's fiel, so erscheint die Betheuerung der Unschuld (vv. 18. 19) und auch die Versicherung „um Gottes willen" zu leiden (v. 23) durchaus nicht als im Widerspruch stehend mit der vorausgehenden Geschichte. Dann aber ist auch der dem Verfasser des Psalmen von Tholuck und Hupfeld gemachte Vorwurf oberflächlichen Sündenbewusstseins unbegründet. Dem Jeremia fehlt es gewiss nicht an einer tieferen Erkenntniss der Schuld, welche das Leiden des Exils verursachte. Aber neben diesem klaren Sündenbewusstsein lebte doch auch in ihm ein Bewusstsein der um Gottes willen erlittenen Schmach und Drangsal, das sich z. B: Jer. 15, 15 ausspricht: דַּע שְׂאֵתִי עָלֶיךָ חֶרְפָּה *denn du weisst, dass wir um deinetwillen geschmähet werden**).

Eine unbefangene Betrachtung der in Ps. 44 vorkommenden, auf geschichtliche Thatsachen hinweisenden Einzelheiten führt mithin zu dem Resultate, dass im Inhalte des Psalmen nichts sich findet, was mit zwingender Nothwendigkeit eine Anwendung auf makkabäische Zeitverhältnisse fordere.

Die Beweisführung aus der blossen *Möglichkeit* aber, gewisse im Liede selbst vorkommende Angaben auf Ereignisse jenes Zeitalters zu beziehen, reicht nicht aus, um den makkabäischen Ursprung dieses Psalmen zur unumstösslichen Gewissheit zu erheben.

2) Ps. 74.

Drei Gründe macht man für den makkabäischen Ursprung geltend: 1) das *Aufhören der Prophetie* (v. 9: אֵין־עוֹד נָבִיא), allerdings ein charakteristisches Merkmal des makkabäischen Zeitalters, vgl. 1 Macc. 9, 27. 4, 46. 14, 41; Geb. des Asarj. v. 14: *οὐκ ἔστιν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἄρχων καὶ προφήτης*; 2) das Bestehen von *Synagogen*, bezeugt durch die Worte v. 8: כָּל־מוֹעֲדֵי־אֵל בָּאָרֶץ; 3) die

---

*) Calvinus: *„nam Babylonios ad rabiem adigebat populi constantia: quum viderent a victis ac profligatis suas superstitiones adhuc damnari"* (l. l. p. 217).

im Psalmen enthaltenen Andeutungen von einem *Religionskriege*. Sind aber diese Gründe stichhaltig?

Den ersten für makkabäisches Zeitalter vom *Aufhören der Prophetie* entlehnten Grund suchte Hengstenberg dadurch zu entkräften, dass er nachwies, wie auch vom chaldäischen Zeitalter das Nichtmehrvorhandensein von Sehern ausgesagt werden könnte, gerade die Worte „es ist kein Prophet mehr" setzten voraus, dass das Volk des Herrn vor kurzem noch Propheten gehabt hätte und auch „des Jeremia prophetische Thätigkeit sei mit der Zerstörung Jerusalems zu Ende gegangen". Allein diesen Versuch einer Widerlegung müssen wir als misslungen ansehen. Denn auch nach der Zerstörung des Tempels weissagte Jeremia (vgl. Jer. 31, 15 mit 40, 1), genoss prophetisches Ansehen (Jer. 42, 1 ff.) und setzte in Aegypten seine prophetische Wirksamkeit fort (43, 8 ff. 44, 1 ff.). Ebensowenig kann der Einwand de Wette's, Jeremia sei nicht von allen für einen Propheten gehalten worden, einen Vertheidiger makkabäischen Ursprunges widerlegen; und die Berufung auf Klagel. 2, 20, wo allerdings die Klage ertönt, Priester und Prophet sei im Heiligthum ermordet worden, wo also Beziehung auf chaldäisches, nicht makkabäisches Zeitalter vorliegt, erscheint uns deshalb ebensowenig als Gegenbeweis zulänglich, weil jene Stelle in den Klageliedern im Zusammenhange verstanden keineswegs die Folgerung gestattet, *alle* Seher seien ermordet worden. Jeremia wenigstens blieb am Leben und weissagte zur chaldäischen Zerstörungszeit und nach der verhängnissvollen Katastrophe. Wir suchen eine überzeugende Handhabe zur Widerlegung im Gegensatz zu allen bisherigen Versuchen in dem *rechten Verständnisse der Worte* אֵין־עוֹד נָבִיא, auf welche unsere Gegner sich stützen, und zwar kann sich dies rechte Verständniss nur aus dem Zusammenhange ergeben, in welchem die Stelle steht. Die Stelle lautet im Context:

v. 8: *Sie sprechen in ihrem Herzen: lasset uns sie allzumal vernichten! — verbrannt haben sie alle Gotteshäuser im Lande.*

v. 9: *Unsere Zeichen sehen wir nicht, kein Prophet ist mehr da, und niemand bei uns, der da wüsste, wie lange.*

Der innige Zusammenhang der Worte „kein Prophet ist mehr da" mit den vorangehenden und unmittelbar folgenden Texteswosten lehrt ganz deutlich, dass nach dem Sinne des Dichters der

Hauptnachdruck auf die Aussage fällt, dass „Niemand wisse, wie lange die Drangsal dauern werde, weil kein Prophet da sei, welcher durch göttliches Orakel dem Volke Gewissheit verschaffen könne“. Nicht darauf kam es dem Dichter an, auszusagen, dass überhaupt kein Prophet mehr vorhanden sei, die Existenz von Propheten überhaupt zu läugnen, sondern das beklagt er, „dass Propheten nicht mehr vorhanden, *welche weissagen könnten*, wie lange das Leiden noch währe“. So aber kann auch in der Epoche des chaldäischen Krieges ein frommer Israelit klagen, der nicht mit seinen Landsleuten in die Gefangenschaft geführt, sondern im verödeten Vaterlande zurückgeblieben war. Jeremia und Ezechiel lebten zwar, aber im Auslande. Der betrübte Psalmensänger kann darum auch von ihnen nicht prophetische Auskunft erhalten, für ihn sind ihre prophetischen Stimmen erstorben, für ihn in der prophetenlosen Heimath giebt es in der That keine göttlichen Seher. Mit feinem exegetischen Gefühle sah schon Calvin in dieser aus dem klaren Zusammenhange der Verse 8 und 9 sich ergebenden inneren Gedankenfolge die Lösung der Hauptschwierigkeit für die Ausleger, welche chaldäische Zeitbeziehung annehmen, *der* Schwierigkeit nämlich, dass ja damals Propheten vorhanden waren. Nur nimmt jener grosse Ausleger seine Zuflucht zu der Annahme, dass die damals lebenden Propheten ihre prophetische Amtswirkung abgeschlossen, geschwiegen und die göttlichen Orakel nicht verkündet hätten*). Wir wissen ja, dass sowohl Ezechiel unter den Exulanten am *Χαβώρας* weissagte als Jeremia auch in Aegypten seine Weissagungen fortsetzte. Das Zeugniss, dass zur chaldäischen Zeit Propheten vorhanden waren, dass sie zur makkabäischen mangelten, lässt sich nicht wegwischen. Trotzdem fassen die Klage, „dass kein Prophet mehr vorhanden, welcher wisse, wie lange“ als gleichzeitig mit Jeremia, ohne dass wir uns in einen Widerspruch verwickeln, wenn wir nur die zwei Hauptpunkte festhalten, dass nämlich nicht das Vorhandensein von Propheten an und für sich verneint werden soll, und dass die Klage von einem in pro-

---

*) „*Quanquam si magis ad exilium Babylonicum referre placeat, hujus nodi facilis erit solutio: quia licet tunc viverent Jeremias, Ezechiel et Daniel, scimus tamen quasi vocationis suae cursu perfunctos tacuisse ad tempus*“ (Calvinus *Comment. in libr. Pss.* Genev. 1610. pag. 347).

phetenloser Heimath zurückgebliebenen Dichter herrührt. Das letztere geht zwar nicht aus einer directen im Psalmen selbst enthaltenen Aussage hervor, wird aber bei weiterer Erwägung sich uns bestätigen.

Versuchen wir nun eine Widerlegung des zweiten für makkabäisches Zeitalter geltend gemachten Punktes, dass nämlich zur chaldäischen Zeit von einer Verbrennung von *Synagogen* nicht die Rede sein könne, weil es zu jener Zeit Synagogen überhaupt noch nicht gab. Wir würden in der That diesen Punkt als einen in der Streitfrage entscheidenden ansehen, wenn wir überzeugt würden, dass in unserem Psalmen unter den v. 8 erwähnten מוֹעֲדֵי־אֵל *Synagogen* verstanden werden müssten. Dies ist aber eine sehr strittige Sache. Vitringa (*De synagoga vetere libri tres,* Franeq. 1696. p. 404) und ihm folgend Dathe denken an den Tempel oder an Stätten, wo Gott erschien („*templum vel potius loca, in quibus Deus apparuit*"), ähnlich neuerdings Hengstenberg: „die Offenbarungsstätten Gottes". Gesenius und de Wette verstehen die heiligen Oerter (בָּמוֹת), die Josia vielleicht nicht alle ausgerottet habe. Alle diese Deutungen werden von Schwierigkeiten gedrückt, die schon Hitzig in scharfsinniger Weise herausgefunden hat (vgl. Die Pss. übers. u. ausgel. II. 1. Hälfte. p. 133), und ich bekenne offen, dass ich selbst am einfachsten die מוֹעֲדֵי־אֵל als Synagogen fassen würde, um allen jenen Schwierigkeiten zu entgehen, wenn nicht die Textbeschaffenheit der Stelle sowie die Thatsache, dass מועדי אל sonst nirgends Synagogen *) bezeichnet, mich davon zurückhielte. Der masoretische Text der Stelle lautet: נִינָם יָחַד שָׂרְפוּ כָל־מוֹעֲדֵי־אֵל בָּאָרֶץ. Diese Worte haben nicht nur bei scharfsinnigen neueren Textkritikern wie bei Böttcher (*De inferis* p. 217. 218), welcher dem Stamme שׂרק die allerdings unerhörte Bedeutung „*haurire, sorbere*" beimisst, indem er die Worte so übersetzt: „[*hoc illi assecuti sunt, templo*] *cremando absorpserunt omnes festos conven-*

---

*) Der stehende Ausdruck für Synagoge ist בית הכנסת im Talm., seltener (vgl. Mischna. Sota 9, 15. ed. Berlin 1831, Surenhusius III. p. 308) בֵּית וַעַד. Hupfeld's Aeusserung, dass auch mit Synagogen für makkabäisches Zeitalter noch nichts gewonnen sei, weil sich von Synagogen auch im Zeitalter der Makkabäer keine Spur finde, streitet mit dem Zeugniss des Josephus *Bell. Jud.* VIII, 3, 3 wo die Synagoge mit dem Namen *τὸ ἱερόν* bezeichnet wird; auch mit Act. 15, 21 wo Synagogen *ἐκ γενεῶν ἀρχαίων* datiren.

tus Dei per terram" Anstoss erregt und zu Textveränderungen Anlass gegeben (vgl. Houbigant bei Venema z. d. St.), sondern schon den LXX, welche *καταπαύσωμεν* (scil. *ἑορτάς*) übersetzten, lag eine andere Texteslesart vor. Für den Stamm שׂרף stand in ihrem Manuscript שׁבת; um den Parallelismus mi t נִינָם im ersten Gliede herzustellen, übersetzten sie in 1. Pers. *καταπαύσωμεν*, woraus erst später ein Abschreiber *κατακαύσωμεν* machte, sei es *per lapsum calami*, sei es absichtlich, um dem masoretischen (verderbten) Texte gerecht zu werden. Denn dass für שבתו ursprünglich נשבית gestanden habe, wie einige annehmen, ist von allen das allerunwahrscheinlichste. Dass aber שבתו anstatt שרבו die ursprüngliche Lesart war, dafür spricht nicht allein das Zeugniss der LXX, sondern auch die Gedankenverknüpfung. Letztere rechtfertigt eine Conjectur, die wir ohne jede Veränderung des ursprünglichen Textes vornehmen, wenn wir auf folgende Weise jenes schwierige und als Verbalform kaum zulässige שבתו abtheilen und punktiren:

שַׁבָּת וְכָל־מוֹעֲדֵי־אֵל בָּאָרֶץ

„*den Sabbat und alle heiligen Feste im Lande*".

Für diese Aenderung spricht einmal der Sprachgebrauch, nach welchem מוֹעֵד und שַׁבָּת häufig verbunden vorkommen (vgl. Jes. 1, 13. 14. 2 Chron. 8, 13), spricht insbesondere die Stelle in den Klageliedern cap. 2, 6 ff., wo von Gott ausgesagt wird: שִׁכַּח יְהוָה בְּצִיּוֹן מוֹעֵד וְשַׁבָּת, dass er „alle heiligen Festfeiern und den Sabbat" vergessen habe, spricht aber ganz vorzüglich und unbestreitbar der Context. Denn die dritte Person שבתו (oder im masoret. Text שרפו) unterbricht nun nicht mehr die in erster Person sowohl vorangehende als auch folgende Rede (vgl. נִינָם im ersten Gliede des 8. Verses und רָאִינוּ im ersten Gliede des 9. Verses). Erst bei unserer Fassung, wonach שַׁבָּת וְכָל־מ׳ als Object der Verbalform נִינָם sich subordinirt, fällt ein deutliches Licht auf die Form נִינָם mit dem Suffix der dritten Person Plur., durch welches nach echt hebräischer Construction das folgende Object vorausgenommen wird: „*lasset uns dies alles vernichten: den Sabbat und die heiligen Festzeiten im Lande*". So allein wird eine immerhin harte Wiederholung des bereits am Schlusse von v. 7 ausgesprochenen Gedankens vermieden. So allein erhellt der wahre Sinn der אוֹתוֹת im folgenden Vers. Denn der Sabbat nimmt un-

ter diesen אותות nach Exod. 31, 13 die erste Stelle ein, wo es heisst: אַךְ אֶת־שַׁבְּתוֹתַי תִּשְׁמֹרוּ כִּי אוֹת הִוא. Nach alle dem scheint mir der Ausdruck מוֹעֲדֵי־אֵל so unzweideutig, dass derselbe, gestützt auf unsere Conjectur von שַׁבָּת וְכָל, die Beziehung auf „Synagogen" ausschliesst, folglich in der Erwähnung der Synagogen, die ja nur illusorisch sind, ein weiterer Grund für die Annahme makkabäischen Zeitalters des Psalmen nicht zu suchen ist.

Das dritte Moment, welches man anführt, um unserem Psalmen makkabäisches Zeitalter zu vindiciren, nämlich die im Liede vorkommenden Andeutungen *eines um der väterlichen Religion willen geführten Kampfes,* ist noch kürzlich zu widerlegen. Man könnte solche Beziehungen mit Hitzig in den vv. 10. 18. 22 suchen, wo der Name Gottes gelästert wird, besonders in v. 22, wo Gott selbst seine Sache zu führen hat. Aber das sind doch wahrlich Aussagen von so allgemeiner Färbung, dass sie ebensowohl auf einen zur Zeit Davids oder des Exils stattfindenden Kampf, welcher um Gottes Sache willen geführt wird, bezogen werden können, als gerade auf das makkabäische Zeitalter.

Nach dieser Widerlegung der für die makkab. Entstehungszeit geltend gemachten Hauptgründe erübrigt noch, dasjenige anzuführen, was im Inhalte des Psalmen als Beweismittel für chaldäisches Zeitalter liegt. Da haben wir vor allem die Worte in Vers 7: שלחו באש מקדשך, die den Vertheidigern der makk. Herkunft von jeher grosse Scrupel bereiteten. Am offensten gesteht dies einer der neueren, übrigens gemässigten Vertheidiger makkabäischen Zeitalters ein, de Jong (l. l. p. 29): *„haec objectio unica est, quae jure quodam profertur, quaeque mihi hunc Ps. ad aetatem Macc. referenti diu scrupulum injecit".* In der That steht die im 7. Verse unseres Psalmen enthaltene Aussage, dass der Tempel in Brand gesteckt worden sei, mit der 1 Macc. 4, 38 erwähnten Thatsache von der Verbrennung der Thore nur theilweise in Einklang, während sie mit der 2 Chron. 36, 19 und Jerem. 52, 13 erzählten Einäscherung des Tempels durch die Chaldäer sich vollkommen deckt. Um diese Klippe zu umschiffen, haben die Ausleger, welche auf Entdeckung von Makkabäerpsalmen ausgingen, zu allerhand künstlichen Auslegungen des מִקְדָּשׁ und zu spitzfindigen Willkürlichkeiten ihre Zuflucht genommen. Von Lengerke (a. a. O. S. 376, und Olshausen (a. a. O. S. 317) haben nämlich nach Hitzig's

Vorgang (Die Psalmen. Heidelberg 1835. 36. II. S. 127) מִקְדָּשׁ als Bezeichnung für den äusseren Theil des Tempels, des *ἱερόν*, gefasst, welches um den *ναὸς* herumlag, ähnlich wie schon Rudinger (a. a. O. lib. III. p. 22) es versteht, „*templum non quidem combustum sed ambustum tamen fuit, ad vestibulum usque et templo adhaerentia loca.*“ Noch enger fasst es Hesse (a. a. O. S. 35 ff.), welcher es auf das hölzerne Schnitzwerk („*lignis affabre sculptis*“) bezieht. Alle diese Beschränkungen des Verbrennens auf einen willkürlich herausgegriffenen Theil des Tempels sind als künstliche Versuche zu bezeichnen, das im Psalmen liegende für chaldäische Zeit laut redende Zeugniss in eines für makkabäisches Zeitalter umzustempeln. Das geht aber nicht an, ohne den Worten des Dichters Gewalt anzuthun, und wer *so* makkabäische Psalmen vertheidigt, thut es nicht mit ehrlichen Waffen. De Jong macht auch hierin eine rühmliche Ausnahme, ja er bekennt ganz offen von seinen Kampfgenossen: „*talem sententiam aliunde ex historia petitam, verbis poëtae immerito obtrudentes, minus honeste causam suam tuiti sunt*“ (a. a. O. S. 29). Dennoch lässt sich auch de Jong von diesem im Psalmen selbst liegenden deutlich gegen makkabäisches Zeitalter zeugenden Beweise nicht überzeugen, sondern fasst die Worte „sie haben dein Heiligthum in Brand gesteckt“ als eine dichterische Hyperbel, welche subjective Annahme er theils aus dem Context, theils aus der Anlage des Liedes zu erhärten sucht. Wir fassen die Worte wie sie lauten, und da ergiebt sich ohne alle künstliche Umdeutung der klare Sinn einer Verbrennung und Niederreissung (vgl. besonders das 2. Hemistich in v. 7: לָאָרֶץ חִלְּלוּ מִשְׁכַּן שְׁמֶךָ) des Tempels, was in der Geschichte des jüdischen Volkes vor Christus nur *einmal,* nämlich bei der durch die Chaldäer herbeigeführten Katastrophe, vorkommt. Zur Makkabäerzeit dagegen betrauerte man wohl die Verödung des Heiligthums, die Umwerfung des Altars, die Verbrennung der Thore (vgl. 1 Macc. 4, 38: *καὶ ἴδον τὸ ἁγίασμα ἠρημωμένον, καὶ τὸ θυσιαστήριον βεβηλωμένον, καὶ τὰς πύλας κατακεκαυμένας, καὶ ἐν ταῖς αὐλαῖς φυτὰ πεφυκότα ὡς ἐν δρυμῷ ἢ ὡς ἐν ἑνὶ τῶν ὀρέων, καὶ τὰ παστοφόρια καθῃρημένα* mit 2 Macc. 1, 8. 8, 33), von einer Verwüstung und Einäscherung des ganzen Tempels wird uns aber weder in den Makkabäerbüchern noch bei Josephus noch sonst wo etwas berichtet. Die in unserem Psalmen mit den frischesten Farben vor Augen ge-

malte Zerstörungsscene vom Wuthbrüllen der Feinde (v. 4), vom Zertrümmern des Schnitzwerkes im Innern des Tempels (v. 6), bis zum Anzünden und Niederreissen desselben (v. 7) weist uns auf die im Jahr 588 v. Chr. erfolgte Verbrennung des Tempels (2 Chr. 36, 19, vgl. mit Jer. 52, 13) durch die Chaldäer, denn mit dieser Thatsache stimmen alle charakteristischen Einzelzüge des Gemäldes.

3) Ps. 79.

Die in diesem Psalmen geschilderten Einzelheiten: Eindringen der Heiden in Jehova's Erbe (v. 1[a]), Entweihung des Tempels (v. 1[b]), Verwandlung Jerusalems in einen Steinhaufen (v. 1[c]), Hinauswerfen der Leichname zum Frasse für Vögel und Wild (v. 2), das Blutvergiessen (v. 3), verübt an Frommen (חֲסִידִים), die Anfeindung und Verhöhnung ebenderselben durch die rings um sie wohnenden Völker (v. 4), das Seufzen der Gefangenen (v. 11) lassen sich zu einem Gesammtbild vereinigen, welches sowohl die Zustände der *makkabäischen* Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes, als auch nicht minder die *chaldäische* Drangsalszeit zum geschichtlichen Hintergrund haben *kann*. Auf den ersten Blick scheint die Beziehung des Psalmen auf die Vorgänge der seleucidischen Zeit sich sogar noch mehr zu empfehlen, als die Auslegung des Liedes von Ereignissen der chaldäischen Zeit. Wie trefflich stimmen die im ersten Vers unseres Psalmen geschilderten Dinge mit den in den Büchern der Makkabäer erzählten Thatsachen: das Eindringen der Feinde mit 1 Macc. 1, 31 vgl. 2, 8, die Verunreinigung und Profanation des Tempels mit 1 Macc. 1, 23 ff. 38. 39. 49 ff. vgl. mit 2 Macc. 8, 2—4, die Verwüstung der heiligen Stadt mit 1 Macc. 1, 33 vgl. 2, 7 (wo von einem *σύντριμμα* = שֶׁבֶר der heiligen Stadt gesprochen wird), auch mit 2 Macc. 8, 3 u. a. m., ferner das Blutvergiessen mit 1 Macc. 1, 25. 32. 39. 2, 9. 7, 16 f. 2 Macc. 8, 3. 4 u. a. m.

Von dieser allerdings unverkennbaren Uebereinstimmung dieser und anderer Angaben im Psalmen mit historischen Begebenheiten der Hasmonäerzeit haben sich schon Rudinger, Venema, Rosenmüller bestimmen lassen, den Psalmen für einen makkabäischen zu erklären, und von den Neueren folgen ihnen

ausser den drei bekannten Vertheidigern makkabäischer Psalmodie, Hitzig, Olshausen, von Lengerke, auch Grimm (Kurzgef. exeg. Handb. zu den Apokryph., 3. Lief. Leipz. 1853, Einl. S. XXVII u. S. 111), van der Palm, Kuenen, de Jong u. A. Die Beweisführung für makkabäisches Zeitalter ist eine mehr negative. Man wendet gegen chaldäisches Zeitalter insbesondere den Umstand ein, dass in unserem Psalmen nur einer *Entweihung*, nicht aber *Zerstörung* des Tempels Erwähnung geschehe. Diesem Einwurfe wollen wir weder mit de Wette dadurch ausweichen, dass wir den Psalmen *vor* die Zerstörung des Tempels setzen, noch indem wir mit Hengstenberg und Hupfeld unter Entweihung die Zerstörung selbst verstehen. Die im ersten Vers des Psalmen erwähnte Entweihung schliesst doch die Zerstörung nicht aus, vielmehr kann die erstere die letztere recht wohl involviren, wie aus der Stelle bei Ezechiel 25, 3 hervorgeht. Auch zur chaldäischen Zeitepoche ward der Tempel profanirt, wie im zweiten Buch der Chronik cap. 36, 14 (וַיְטַמְּאוּ אֶת־בֵּית יְהוָֹה) erzählt wird. Eines Verstosses gegen die historische Wahrheit macht sich darum Hitzig schuldig, da er behauptet, dass von einer *vorgängigen* Entweihung durch die Chaldäer nichts überliefert sei (vgl. Die Pss. übers. u. ausgel. II. S. 174). Im letzten Kapitel des zweiten Buches des Chronisten ist vom 14. bis zum 18. Vers die Entweihung und Plünderung des Tempels ausführlich geschildert, dann erfolgt erst im 19. Vers die Einäscherung des Tempels und die Zerstörung der Stadt. Angesichts dieser Thatsachen richtet sich die Hitzig'sche Behauptung selbst. Haarspalterei der Begriffe ist es zu nennen, wenn Hitzig meint, dass im Verbrennen wohl die Entweihung so weit aufgehoben sein könne, dass letztere nicht besonders namhaft gemacht würde, weil mit dem Tempel ja auch die טֻמְאָה verbrenne; aber „wie, wenn der Tempel verbrannt werde, die Klage sich an das Geringere heften möge, sei nicht einzusehen" (a. a. O. S. 174). Was dem scharfdenkenden Kritiker als das Geringere erscheint, musste darum nicht auch dem begeisterten religiösen Dichter so erscheinen. Eine grössere Schmach, als rohe Entweihung und Verunglimpfung des Heiligsten ist für letzteren undenkbar, und von allen den einzelnen Vorgängen der Entweihung durch Erstürmung, Besitznahme, Plünderung des Tempels, Umstürzen der

Altäre, Zertrümmerung des Schmuckes, ist doch die Verbrennung mit Feuer nichts anderes, als der Schlussact, welcher der ganzen Entweihungsscene so zu sagen die Krone aufsetzt. Für die Richtigkeit dieser Ansicht verweise ich auf den Gedankengang des oben näher besprochenen Ps. 74, wo von Vers 3 bis 6 die einzelnen Zerstörungsacte bis zu dem der Verbrennung (v. 7[a]) mit frischesten Farben gezeichnet werden, und alle die concreten Einzelheiten des Vernichtungswerkes gipfeln endlich in dem Begriffe der *Entweihung*, — denn so lautet Vers 7 im 74. Psalm: „*sie stecken in Brand dein Heiligthum, entweihen zu Boden die Wohnung deines Namens.*" Hier könnte nach Hitzig in der Verbrennung ebenfalls die Entweihung aufgehoben sein. Für den Dichter war sie es nicht. Hier sieht vielleicht Hitzig ebenfalls nicht ein, wie, wenn der Tempel verbrannt wird, die Klage an das *Geringere* sich heftet. Dem Dichter fällt auf die *Entweihung* der eigentliche *Schwerpunkt* der Klage, die er mit dumpfer Schwermuth zuletzt ausspricht: „*entweihen zu Boden die Wohnung deines Namens.*"

Es ist also die Schlussfolgerung, dass die „Entweihung des Tempels" auf makkabäische Zeit ziele, und nicht auf chaldäische, eine verfehlte. *Gegen* makkabäische Abfassung spricht vielmehr Folgendes:

1) Im ersten Buch der Makkabäer cap. 7, 17 werden die vv. 2. 3 unseres Psalmen auf einen Vorgang der makkabäischen Periode angewendet. Es wird dort (1 Macc. 7, 8 ff.) erzählt, dass Bakchides und Alkimos an einem Tage sechzig wehrlose Hasidäer hinschlachteten (v. 16). Diese Schandthat ward in dem nahe bei Jerusalem gelegenen Lager verübt; und der Schreiber des ersten Makkabäerbuches sieht in der Verübung jenes Blutbades die Erfüllung einer Schriftstelle, welche er aus Ps. 79, 2. 3 citirt, leitet seine Anführung auch deutlich mit den Worten ein: *κατὰ τὸν λόγον, ὃν ἔγραψεν.* Sonnenklar ist es, dass mit dieser Anführungsformel der Psalm 79 als heilige Schrift citirt wird (vgl. Nedarim 9, 10: וכן הוא אמר בְּשָׁאוּל), abgesehen davon, dass andere alte Zeugen den Zusatz *Ἀσάφ* [Euseb.] oder *ὁ προφήτης* [Syr.] haben. Der Verfasser des ersten Makkabäerbuches, welcher aus Ps. 79 citirt, sieht in der *Gegenwart* erfüllt, was in *alter Zeit* geweissagt ist. Nun schrieb aber derselbe um die Zeit des Johannes Hyr-

canus (135 v. Chr.), spätestens gegen Ende des zweiten Jahrhunderts. Denn die Abfassungszeit des ersten *ursprünglich hebräisch* geschriebenen Makkabäerbuches mit Grimm (a. a. O. Einleit. S. XXIV ff.) noch in jüngere Zeit herabzudrücken, bleibt bedenklich. Wäre nun Psalm 79 seiner Abfassung nach makkabäisch, so träte der seltsame Fall ein, dass ein Schriftsteller der Makkabäerzeit auf ein Lied ebenderselben Zeit als auf heilige Schrift sich beriefe. Das ist undenkbar. Vielmehr hat das Citat, in dem der religiöse Schriftsteller einen alten Weissagungsspruch sieht, nur dann Bedeutung, wenn es als dem zu seiner Zeit abgeschlossenen gleich den übrigen Schriften des alttestamentlichen Kanon für heilig geltenden Psalterium vom Verfasser des ersten Makkabäerbuches entnommen angesehen wird. Dazu kommt noch ein anderer wichtiger Umstand, der uns auch dann, wenn wir überführt würden, das erste Makkabäerbuch sei erst gegen Mitte des ersten Jahrhunderts entstanden, so dass also zwischen Abfassung unseres 79. Psalm und zwischen Abfassung des ersten Makkabäerbuches ein Zeitraum von ungefähr 100 Jahren mitten inne läge, in dem füglich unser Psalmen in die Sammlung aufgenommen werden und kanonisches Ansehen erlangen konnte, — doch mit zwingender Nothwendigkeit auf frühere als makkabäische Abfassungszeit führt. Der Verfasser des ersten Makkabäerbuches citirt nämlich fast wörtlich nach der griechischen Uebersetzung der LXX. Daraus ist zu folgern, dass auch diese Uebersetzung bereits hohes Ansehen genoss, also nicht eine zu kurze Zeit seit ihrer Entstehung verflossen sein konnte. Wie wir nun weiter unten, wo die *äusseren* Gründe gegen Makkabäerpsalmen entwickelt werden sollen, eingehender begründen werden, entstand die griechisch-alexandrinische Uebersetzung spätestens Mitte des zweiten Jahrhunderts. Da war also der 79. Psalm auch schon in das *Griechische* übersetzt. Wie reimt sich damit die Annahme, dass er wenige Jahre vorher erst *hebräisch* verfasst worden sein sollte? Geraume Zeit musste vergehen, ehe ein Lied das Ansehen erlangte, in den Kanon aufgenommen zu werden, und wiederum verging geraume Zeit, ehe eine Uebersetzung zu Stande kam. Zwischen Dolmetschung und Aufnahme in die Sammlung und zwischen Aufnahme und Abfassungszeit können schlechterdings nicht nur wenige Jahre liegen. Dass im ersten Makkabäerbuch

cap. 7, 17 unser Psalm citirt wird, ist folglich ein schlagender Beweis *gegen* makkabäisches Zeitalter des Psalmen. Der Verfasser des Makkabäerbuches schlägt dieselbe Verfahrungsweise mit seinem Citate ein wie die um anderthalb Jahrhunderte später lebenden neutestamentlichen Schriftsteller. Zur Bekräftigung des von ihnen Erzählten suchen sie in den heiligen Schriften des alttestamentlichen Kanon, am häufigsten in den Propheten, aber nicht selten auch in den Psalmen, Beweisstellen, welche sie mehr oder minder wörtlich entlehnen, vgl. z. B. Matth. 1, 23 mit Jes. 7, 14; Matth. 2, 5 mit Mich. 5, 1; Matth. 2, 15 mit Hos. 11, 1; Matth. 2, 17 mit Jer. 31, 15 u. a. m. Wenn an der letztangeführten Stelle Matthäus (2, 17) die jeremianische Stelle (31, 15) durch den bethlehemitischen Kindermord als erfüllt ansieht, so liegt doch hierin für den Ausleger kein zwingender Grund, jene prophetische Stelle auf dasselbe Ereigniss zu beziehen, wie Matthäus, vielmehr wird jeder nüchterne und unbefangene Ausleger die citirte Stelle nach ihrem ursprünglichen Sinne lediglich auf die Drangsalszeit des babylonischen Exiles beziehen, — übrigens unbekümmert darum, ob die negative Hyperkritik alle typische Beziehung läugnet. Das angeführte Beispiel lehrt, wie man aus dem Umstande, dass ein späterer Schriftsteller eine Stelle citirt, um sie auf ein Ereigniss *seiner* Zeit anzuwenden, keineswegs den Schluss ziehen darf, dass jener Stelle wirklich die substituirte Beziehung zu Grunde liegt. Fast ausnahmslos haben wir in allen solchen Fällen hinreichenden Grund, anzunehmen, dass die angezogene Stelle nach ihrem grammatisch-historischen Sinne auf ein um Jahrhunderte früher liegendes Ereigniss geht. Wenn demnach Hitzig (Die Pss. übers. u. ausgel. II. 1. S. 174) die Frage aufwirft: „Oder soll die Benutzung des Psalmen für ein Ereigniss der makkabäischen Periode dafür geltend gemacht werden, dass er sich nicht auf sie beziehe?" so ist zu antworten: ebensowenig, als des Matthäus Anführung jener jeremianischen Stelle uns hindert, das bei Matthäus citirte für herodianisches Zeitalter verwerthete Prophetenwort von *babylonischer* Zeit zu verstehen, ebensowenig darf sich der unbefangene Kritiker von der vom Verfasser des ersten Makkabäerbuches herangezogenen Psalmenstelle bestimmen (oder besser bestechen) lassen, den Psalmen selbst, von dem das Citat entlehnt ist, auf dieselbe, nämlich *makkabäi-*

sche Zeit, zu beziehen, darum, weil nach des makkabäischen Geschichtsschreibers Urtheil der Psalm diese Beziehung zu haben scheint. Nicht deshalb citirt ja der Geschichtsschreiber das heilige Lied, weil in ihm noch eine Erinnerung lebt, dass des Liedes Inhalt wirklich die geschichtlichen Ereignisse feiert, welche er schildert, sondern darum, weil er aus den alten heiligen Schriften der Väter einen Beleg für die Wahrheit seiner Darstellung heranziehen will, weil er in der Gegenwart, deren Zustände er beschreibt, alte Sprüche der Vorzeit erfüllt sieht. Dadurch erweist sich auch von Lengerke's Urtheil, „dass allem Anschein nach der Verfasser des ersten Buches der Makkabäer unseren Psalmen schon auf dieselben Ereignisse (nämlich makk.), worauf er selbst ihn beziehen musste, bezog" als für die Sache selbst nichtsbeweisend.

2) Gegen makkabäisches Zeitalter und für chaldäisches spricht das sprachliche Colorit, welches jeremianischen Sprachgebrauch verräth. Dem Ausdrucke im 1. Verse unseres Ps. שָׂמוּ אֶת־יְרוּשָׁלַםִ לְעִיִּים entspricht bei Jerem. 26, 18[b]: וִירוּשָׁלַיִם עִיִּים תִּהְיֶה; dem אַל תִּזְכָּר־לָנוּ עֲוֹנוֹת רִאשֹׁנִים im 8. Verse unseres Ps. entspricht bei Jerem. 11, 10 eine ganz ähnliche Wendung, in welcher auch עונות ראשנים vorkommen; das לְעֵינֵינוּ im 10. Vers des Ps. im Sinne von „*zu unsern Lebzeiten*" steht in ganz gleicher Bedeutung wie Jerem. 16, 9. Die Bildersprache im letzten Vers des Psalmen vom צאֹן מַרְעִית und im 7. Vers נָוֶה ist ganz dem Sprachgut des Jeremia entnommen, vgl. Jer. 10, 21. 23, 1. 3. 49, 20. Die Ausdrucksweise des הָשֵׁב אֶל־חֵיקָם im 12. Vers des Ps. ist zu vergleichen mit dem Jer. 32, 18 zu lesenden 'שַׁלֵּם עָוֹן אֶל־חֵיק פ.'

3) Weder gegen chaldäisches noch für makkabäisches Zeitalter spricht die aus Jeremia (c. 10, 25) entlehnte, in den Versen 6. 7 unseres Psalmen enthaltene Stelle. Eine genaue Prüfung der Textgestalt beim Propheten und Vergleichung mit der des Psalmisten lehrt allerdings, dass die Lesart des Propheten die ursprüngliche sei, einmal weil bei Jeremia die Stelle aufs engste mit Vorhergehendem zusammenhängt, während die Verse 6. 7 unseres Psalmen unbeschadet des Sinnes wegbleiben können, ja gerade ihre Weglassung eine engere und schnellere Gedankenfolge zwischen Vers 5 und 8. 9 erzielt, insbesondere aber weil die Varianten des Psalmen אֶל־הַגּוֹיִם für עַל־הַגּוֹיִם (Jer.), מַמְלָכוֹת für

מִשְׁפָּחוֹת, אָכַל neben הֵשַׁמּוּ für das bei Jeremia ganz eigenthümliche אֲכָלוּ (trotz des Pl. auf Ein Volk gehend) vgl. Jer. 2, 3. 30, 16. 50, 7. 17. 51, 34. sich eher erklären lassen, wenn man sie aus Jeremia in den Psalmen verpflanzt betrachtet, als umgekehrt. Erkennen wir aber durch gewichtige Gründe veranlasst in Uebereinstimmung mit Hitzig (a. a. O. II. S. 173), die Ursprünglichkeit der jeremianischen Stelle und sehen die Entlehnung auf Seite des Psalmisten, so treten wir in Gegensatz zu Hävernick (Einl. III. S. 228) und Hengstenberg (Pss. III. S. 384), welche unseren Psalmen als die ältere Quelle ansehen, aus welcher bei Jeremia das Citat entnommen sei. Es entgeht uns dadurch allerdings ein directes Argument für chaldäisches Zeitalter, aber auf Kosten der Wahrheit wollen wir ein solches auch nicht erkaufen. Uebrigens liegt in der Thatsache, dass unser Psalmist aus Jeremia entlehnt, keineswegs, wie gesagt, eine Handhabe zum Beweis *gegen chaldäisches Zeitalter*. Für dasselbe aber spricht endlich

4) die Gemeinsamkeit des sprachlichen Ausdruckes, welche zwischen den als chaldäisch erwiesenen, solidarisch verbundenen Pss. 44 und 74 mit unserem Psalmen besteht; vgl. 79, 4 mit 44, 14. 74, 1^a. 79, 5 mit 74, 10; 79, 13^a mit 74, 1^b.

4) Ps. 83.

Diesen Psalmen haben schon ältere Ausleger wie van Til und, wie Venema angiebt, noch andere, in neuerer Zeit E. G. Bengel in seiner *Dissertatio theol.-crit. ad introductionem in lib. Pss. suppl. quaedam exhibens* (*Opusc. academ.*, ed. Pressel. Hamburgi 1834: p. 13), van der Palm, Hitzig, Olshausen, von Lengerke, Grimm (a. a. O. Einl. S. XXVII u. S. 78), Küenen (*Hist. krit. onderzoek etc.* III. S. 320 – 321. Not. 22) auf die 1 Macc. 5 erzählte Geschichte der seleucidischen Epoche bezogen, mit Verweis auf Fl. Joseph. Antiqq. XII, 8.

Den Hauptstützpunkt für diese Annahme bot die namentliche Aufzählung von zehn feindlichen Völkern in vv. 7 – 9 des Ps. 83, welche einmüthig gegen Juda sich verbünden. Weil nun im 5. cap. des 1. Makkabäerbuches mit Ausnahme von vieren ebendieselben Völker als Gegner der Makkabäer auftreten, so halten die

Vertheidiger von Makkabäerpsalmen jene Begebenheit für die einzig mögliche in der Geschichte, welche den Sänger zur Abfassung des 83. Psalmen veranlasst haben könnte. Wir räumen gern ein, dass von den im Psalmen genannten 10 Völkernamen: אֱדוֹם, אַשּׁוּר, יִשְׁמְעֵאלִים, מוֹאָב, הַגְרִים, גְּבָל, עַמּוֹן, עֲמָלֵק, פְּלֶשֶׁת, צוֹר (vv. 7. 8.) die Edomiter 1 Macc. 5, 3, die Ammoniter v. 6, die Tyrier v. 15, die Araber (= Ismaeliten) v. 39, die Philister v. 68 (wegen Asdod), die Moabiter v. 28 (wegen „Bosor in der Steppe" = „Bezer im Flachlande" vgl. 5 Mos. 4, 43) auch bei dem kriegerischen Unternehmen des Juda Makkabi gelegentlich als Feinde erwähnt werden. Aber die vier in unserem Psalmen erwähnten Stämme der Hagarener, Gebaliter, Amaleqiter und Assur fehlen in der im ersten Makkabäerbuche erzählten Thatsache. Falsch geradezu ist Hitzig's Behauptung, dass „mit vielleicht einer (der Hagarener) Ausnahme 1 Macc. 5 aller jener 10 im Psalmen aufgezählten Völker gedacht werde; sehr künstlich Hitzig's Beweisführung, dass die 1 Macc. 5, 4 unmittelbar vor Ammon als Feinde erwähnten *υἱοὶ Βαιὰν* d. i. بَيَان (= בָּנִים Jer. 49, 7) gleichbedeutend mit גְּבָל seien als Bewohner von Theman, das noch zur Zeit des Hieronymus existirend in *terra Gebalitica* lag (vgl. Hitzig a. a. O. II. S. 197; gegen ihn Grimm a. a. O. S. 79).

Die Hauptschwierigkeit, welche sich der Annahme entgegenstellt, dass der 1 Macc. 5 geschilderte Vorgang unserm Ps. 83 zu Grunde liege, ist und bleibt die im Psalmen geschehene Erwähnung der *Amaleqiter* und *Assyrier*, wenn wir auch Gebaliter als *υἱοὶ Βαιὰν* und Hagarener (bei Bar. 3, 23 *υἱοὶ Ἄγαρ*) als Zweig der in unserem Psalmen erwähnten Israeliten und dergestalt als Araber (1 Macc. 5, 39) gelten lassen; denn Amaleqiter sowohl als Assyrier sind zur Seleucidenzeit aus der Geschichte verschwunden, können also auch unter den gegen Juda verbündeten Feinden keine Rolle mehr spielen. Mit Recht hat Delitzsch aus 1 Chr. 4, 43 nachgewiesen, dass seit der Niederlage der Amaleqiter durch die Simeoniten Amaleq nicht mehr existirt, und Hitzig's Gegengrund, הפלטה sei von Delitzsch übersehen, auch sei Amaleq 5 Mos. 25, 17. 19 nach dem Ereignisse 1 Chr. a. a. O. noch vorhanden, kann mich darum von dem Gegentheile nicht überzeugen, weil er auf der falschen Annahme beruht, es habe ein Theil der Amaleqiter der allgemeinen Vernichtung entrinnen können (wofür geschicht-

licher Beleg mangelt) und weil 5 Mos. 25, 17. 19 keineswegs, wie Hitzig irrthümlich behauptet, *nach* 1 Chr. fällt. Olshausen giebt wenigstens zu, dass Amaleq zur Makkabäerzeit keine Selbstständigkeit mehr besessen habe. Dann aber gebührt ihm auch keine Gleichstellung mit den mächtigen gegen Juda verbündeten Feinden, und die im Psalmen geschehene Mitaufzählung Amaleqs wäre unverständlich. Diesen Einwurf sucht Olshausen damit zu beseitigen, dass er sagt: „Amaleq ist vielleicht nur nach dichterischer Weise als alter Feind Israels mit aufgezählt“. Aber welche Willkür, die Namensangabe der *einen* Völker geschichtlich, die der *anderen* aber dichterisch zu fassen! Eher liesse sich die schon von de Wette, später von Hupfeld vertretene Auslegung hören, dass die *ganze Namenaufzählung* dichterisch zu fassen sei als Ausführung des Gedankens: „alle Feinde, die je wider die Nation aufgetreten sind, vereinigen sich jetzt gegen uns“ — wiewohl auch in diesem Auswege, zu dem nur derjenige, welcher an aller und jeder historischen Auslegung verzweifelt, seine letzte Zuflucht nimmt, viel Willkürliches und Unwahrscheinliches liegt. Dass die Worte in eigentlichem, streng historischem Sinne zu fassen sind, bezeugt die Thatsache, dass Assur mit einem der genannten Völker ein Sonderbündniss eingeht (v. 9). Die Thatsache, dass Amaleq im Psalmen erwähnt ist, steht jedenfalls im innern Widerspruche mit dem 1 Macc. 5 erwähnten Ereignisse, in welchem dieser Volksstamm nicht nur nicht vorkommt, sondern auch nicht vorkommen kann.

Ein ähnlicher Grund gegen makkabäisches Zeitalter des Psalmen liegt in der im Vers 9 unseres Ps. vorkommenden Erwähnung Assurs. Zur Makkabäerzeit war אשור längst vom Schauplatze der Geschichte abgetreten. Da belehrt uns aber Hitzig, das alte אשור sei hier auch nicht zu verstehen, sondern das *seleucidische Syrien*. Aber an keiner einzigen Stelle des A. T. ist אשור Bezeichnung von *Syrien* = אֲרַם נַהֲרַיִם oder אֲרַם צוֹבָה oder אֲרַם דַּמֶּשֶׂק, auch nicht in der von Hitzig für unecht erklärten Stelle Jes. 19, 16—25, wo nach Knobel's richtiger Auslegung (vgl. Knobel, Jes. S. 144) אשור das alte Assyrien bezeichnet. Die Heranziehung von כְּתָב אַשּׁוּרִי, der Bezeichnung der Quadratschrift, deren *syrischen* Ursprung Hupfeld (Theol. St. u. Krit. 1830. II. S. 289 ff.) in gründlicher Weise dargethan hat, reicht aber nicht aus zur Ent-

scheidung der Hauptfrage, ob אשור in der Makkabäerzeit wirklich Syrien bezeichnen konnte; denn zwar dass Syrien, das seleucidische nämlich, das Vaterland der s. g. syrischen Quadratschrift gewesen sei, ist nach Hupfeld's überzeugender Beweisführung ausgemacht, aber *nach der Meinung der Alten* stammte die Schrift aus Assyrien oder Babylonien und von da kam sie erst zu Syrern und Hebräern, und die Alten nannten sie darum כתב אשורי weil nach ihrer Meinung die Schrift wirklich vom alten אשור abstammte. Folglich *bedeutet* auch אשורי in diesem Zusammenhange in der Phrase כתב אשורי das *alte* Assyrien und nicht das *seleucidische*, obgleich das letztere *sachlich* darunter zu verstehen ist (vgl. Winer, R. W. II. S. 423. 424. Ewald, Lehrb. §. 10. S. 42 und 43. 7. Aufl. Keil, Einl. § 167. S. 569 ff. Herzfeld, Gesch. etc. II. S. 47. 48 u. S. 76—91. de Jong, a. a. O. S. 42. 43). Uebrigens findet sich dieser Ausdruck כְּתָב אַשּׁוּרִי nicht auf dem alten hebräischen Sprachgebiete, sondern erst im Talmud wird die seit Esra gewöhnliche neuere s. g. Quadratschrift mit diesem Ausdrucke bezeichnet und gesagt, die Hebräer hätten sie erst aus Assyrien gebracht (Buxtorfi lexic. p. 241). Unter Assyrien aber wurden von späteren Schriftstellern die Länder des neu-babylonischen oder chaldäischen Reiches verstanden, die einst das alt-assyrische Reich ausgemacht hatten. Alle diese Erwägungen berechtigen uns zu dem Schluss, dass אשור schwerlich nach dem alt-hebräischen Sprachgebrauche die Auslegung vom seleucidischen Syrien zulässt. Sollten aber auch noch directe Belege aus dem hebräischen Sprachgebiete entlehnt — dass von alten Profanscribenten *Συρία* und *Ἀσσυρία* promiscue gebraucht wird (vgl. Herod. 7, 63. Justin. I, 2, 13. Sil. It. 13, 886) ist hierbei wohl beachtenswerth, kann aber doch nicht alle Zweifel heben — für diese Annahme, welche dermalen zu einer schlagenden Beweisführung noch mangeln, aufgefunden, und somit ausser Zweifel gestellt werden, dass der Name אשור auf das seleucidische Syrien übergegangen sei — ähnlich wie die persische Herrschaft, die sich ungefähr über demselben Ländergebiet erhoben hatte, welches Altassyrien umfasste, Esr. 6, 22 אשור heisst — so würde dennoch auch mit diesem Resultate für makkabäisches Zeitalter unseres 83. Psalmen nichts gewonnen sein. Denn während Ps. 83, 9 Assur in untergeordneter Stellung als Hilfsvolk der Söhne Lots auftritt, müsste es nach der ge-

schichtlichen Darstellung der Makkabäerzeit die seleucidische Hauptmacht bilden, mit welcher die Hasmonäerfürsten den grossen Unabhängigkeitskampf aufnahmen. Die Stellung als Hilfsmacht für Moab und Ammon, die ihm im Psalmen zugewiesen wird, ist die geschichtlich unwahrscheinlichste Rolle, die Syrien zur Makkabäerzeit spielen könnte. Da aber 1 Macc. 5 die seleucidische Macht auch nicht mit einem Worte erwähnt wird, so kann ihm auch nicht einmal die Hilfsrolle, die ihm Hitzig — im vollen Widerspruche mit der geschichtlichen Wahrheit — gern unterschieben möchte, eingeräumt werden. In etwas gewaltsamer Weise sucht Hitzig diese Schwierigkeit wegzuräumen. Dem Einwande, dass in der von ihm angezogenen Stelle 1 Macc. 5 die Syrer ja gar nicht erwähnt werden, begegnet er nämlich mit der mehr spitzfindigen als scharfsinnigen Ausführung, dass ja auch im Psalmen אשור nur zuletzt als Hilfsvolk erwähnt werde, „so dass von ihm 1 Macc. 5 um so eher geschwiegen werden konnte". Gewaltsam nennen wir diese Art der Beweisführung, weil Hitzig dasjenige, was er erst als Resultat der exegetischen Untersuchung gewinnen sollte, nämlich die Gleichzeitigkeit des Psalmen mit makkabäischem Zeitalter, in seinen Prämissen als stillschweigende Voraussetzung hinstellt.

Bleiben somit die Amaleqiter sowohl wie die Assyrier als Gegner der makkabäischen Auslegung unbeseitigt, weil ihre Erwähnung im Psalmen mit der geschichtlichen Sachlage der Seleucidenzeit streitet, und erhellt hieraus die Unzulässigkeit, den 83. Ps. einem Dichter der Hasmonäerzeit zuzuschreiben, so fragt es sich, in welcher Zeit *wir* die geschichtliche Begebenheit suchen, die zur rechten historischen Auslegung des Psalmen eine geeignete Grundlage bietet. Ausgemachte Thatsache ist es, dass nie und nirgends in der alttestamentlichen Geschichte alle diese zehn im Psalmen vereint vorkommenden Völker gleichzeitig als Feinde Israels namhaft gemacht sich finden. Aber darum dürfen wir nicht an der Möglichkeit verzweifeln, den rechten Platz ausfindig zu machen, welcher dem Psalmen seiner geschichtlichen Entstehung nach gebührt. Von den drei der Erwähnung würdigsten Versuchen, den Psalmen entweder mit der 2 Sam. 8 (Clauss, Beiträge zur Kritik u. Exegese der Pss. Berl. 1831. S. 428 ff.), oder Nehem. 4, 1 ff. 6, 1 (Maurer, *Comment. gramm. hist. crit. in*

V. T. Vol. III. p. 232. Ewald, Dichter des A. B.'s. I, 2. 3. Ausg. S. 461 u. Gesch. d. Volkes Isr. IV. S. 175 d. 2. Aufl.), oder 2 Chr. 20 erzählten Thatsachen zu vereinbaren, befriedigt uns keiner ganz, am verhältnissmässig meisten noch der letzte von Venema, Tholuck, de Wette, Delitzsch, Hengstenberg, Hävernick und Keil angestellte, welche das im Ps. 83 geschlossene Völkerbündniss von dem gegen Josaphat nach 2 Chr. 20 von Moabitern, Ammonitern und den Gebirgsbewohnern Seirs (2 Chr. 20, 10) d. i. Edomitern geschlossenen Bündnisse auslegen. Für diese Ansicht spricht der Umstand, dass im Psalmen Assur in durchaus untergeordneter Stellung als Gehilfe der Söhne Lots erscheint, und dies stimmt vortrefflich mit der Zeit des Josaphat, da in dieser ja Assur auch noch nicht zu einer weltgeschichtlichen Bedeutung gelangt war, was zu dem Schlusse berechtigt, dass Ps. 83 der Zeit vor der Ausdehnung der assyrischen Herrschaft nach Westasien angehört. Jedenfalls leidet die Beziehung des Psalmen auf die in dem zweiten Chronikbuche (cap. 20) dargelegten Zeitverhältnisse nicht an den inneren Widersprüchen, welche bei der namentlichen Erwähnung der Assyrier und Amaleqiter den makkabäischen Auslegern nachgewiesen werden mussten. Unverhohlen räumen wir ein, dass uns die sieben 2 Chr. 20 *nicht erwähnten* Feinde auch nicht gerade die Beziehung unseres 83. Ps. auf dieses Ereigniss erleichtert haben. Aber es lässt sich das Fehlen dieser sieben Feinde unbeschadet der Wahrscheinlichkeit der Thatsache eher verschmerzen und thut der Wahrheit der im Psalmen geschilderten Verhältnisse durchaus keinen Eintrag, während die Anwesenheit der zwei Feinde Assur und Amaleq, und noch dazu so mächtiger Feinde, den Vertheidigern makkabäischer Psalmen so grosse Noth gemacht hat, dass sie bis auf den heutigen Tag noch nicht mit ihnen fertig geworden sind. Kurz die Anwesenheit der *zwei* Feinde (im Ps.) bereiten *jenen* grössere Schwierigkeit, als *uns* die Abwesenheit der *sieben* Feinde (in der bezüglichen Chronikstelle). Zu dieser Erkenntniss sind sogar solche Ausleger gekommen, welche selbst Makkabäerpsalmen vertheidigen, wie de Jong, welcher nach gründlicher Erwägung aller für und wider makkab. Zeitalter des fraglichen 83. Ps. geltend zu machenden Gründe in Uebereinstimmung mit unserem Urtheile seine Meinung dahin zusammenfasst: „*Omnium igitur opinionum, quas perlustravi-*

mus, duae praecipue in censum venire nobis videntur, altera Josaphati, altera Judae Maccabaei tempori psalmum tribuens. Haec difficultatibus libera non est, illa earum quidem expers, sed hostium inopia laborat. Itaque donec meliora edoctus sim, hostes malo absentes, quam praesentiâ suâ mihi molestos" (de Jong, a. a. O. S. 44).

Unsere Prüfung der in den vier Psalmen 44. 74. 79. 83 liegenden exegetischen Beweismittel für die Bestimmung ihres Zeitalters hat also das negative Resultat ergeben, dass keiner dieser vier Psalmen Beziehungen enthält, die mit Nothwendigkeit auf Makkabäerzeit führten. Nun sind aber gerade diese vier Psalmen die Hauptstützpunkte für makkabäische Auslegung. Können diese sich als makkabäisch nicht halten, so noch viel weniger die stoffverwandten, ebenfalls als makkabäisch öfter vertheidigten Nationalklagepsalmen 60. 80. 85. 132.

Die in allen diesen Psalmen erwähnten geschichtlichen Einzelheiten und geschilderten Verhältnisse lassen zwar eine Beziehung auf makkabäische Zeitverhältnisse als nicht unmöglich erscheinen, fordern sie aber nicht. Die in diesen Liedern vorkommenden Eigenthümlichkeiten des sprachlichen Ausdruckes, gewisse vielen der heiligen Lieder gemeinsame stehende Phrasen, dürfen auch nicht als innere Gründe für Hasmonäerzeitalter ohne Weiteres zugegeben werden. Insbesondere hat Olshausen in dem häufigeren Gebrauche der Ausdrücke für „Gerechte" צדיקים oder חסידים und „Abtrünnige" רשעים die feststehenden Parteinamen für *Hasidäer* (theokratische Partei) und *Apostaten* (untheokratische Partei) finden wollen. Wären nun die Psalmen, in welchen jene stehenden Parteinamen vorkommen, gleichzeitig mit den älteren prophetischen Büchern entstanden, so müssten in den letzteren jene Parteinamen nicht minder häufig vorkommen. Das ist aber in dem Masse nicht der Fall, als wir es erwarten. Folglich sind, schliesst Olshausen, da die Parteien zur Prophetenzeit noch nicht mit solcher Schroffheit und Schärfe sich befeindend dargestellt werden wie zur Makkabäerzeit, jene Psalmen als Zeugen des geschärften Gegensatzes der Frommen und Abtrünnigen, wie er der makkabäischen Zeit charakteristisch ist, viel jüngeren Ursprunges als die prophetischen Bücher:

nämlich *makkabäischen.* Aber genauer betrachtet liegt nichts Zwingendes in diesem Beweise für Annahme makkabäischen Zeitalters. Denn der Gegensatz von צַדִּיקִים und רְשָׁעִים, welchen Olshausen für makkabäische Zeit allein geltend macht, lässt sich auch schon früher verfolgen, selbst zur Prophetenzeit fehlt er nicht ganz, vgl. Hos. 14, 10. Amos 5, 12. Jes. 3, 10. 11. Ezech. 18, 20. 21. 23. 24. 26. 27. Habac. 1, 4. Eine reiche Fundgrube für Stellen, aus denen jener Gegensatz schon in früheren Jahrhunderten erhellt, bietet der babylonische Jesaja, welcher sich ja in der Schilderung einer reichen schweren Leidenszeit bewegt. Die hervorragendste Stelle ist das 53. Capitel, vgl. auch cap. 57, 1. 20. 21. Dass in den Psalmen die Frommen und Ungetreuen häufiger einander entgegengesetzt werden, als in den prophetischen Schriften, erklärt sich aus dem so verschiedenartigen Stoffe beider Arten von Schriften. Aus diesem Grunde hat bereits Delitzsch in seinem trefflichen Aufsatze „Psalmen“ in Herzog's Real-Encyklopädie. (XII. S. 298) den Olshausen'schen Beweis für Makkabäerpsalmen als unzulänglich zurückgewiesen. Die Bezeichnungen für die Gegensätze von „Frommen, theokratisch Gesinnten“ und von „Abtrünnigen, Frevlern“ bieten keinen sicheren Anhalt für die Bestimmung des Zeitalters. Im Buche Hiob sowie in den Proverbien finden sich diese Gegensätze ebenso häufig, ja noch öfter als in den Psalmen, es müsste also Olshausen aus demselben Anlasse auch für Hiob und Proverbien makkabäisches Zeitalter in Anspruch nehmen. Diesen Einwand hat Olshausen in der That vorgesehen, in seiner Einleitung zu den Psalmen (S. 11) sagt er: „Wollte man sich aber darauf berufen, dass die Pflichtgetreuen und Frevler im Buche der Sprüche nicht minder häufig vorkommen, als in den Psalmen, und auch im Buche Hiob häufig erwähnt werden, so kann einestheils nicht zugegeben werden, dass dieselben Ausdrücke in diesen didaktischen Schriften dieselbe Geltung und Beziehung haben, wie in den Psalmen, anderntheils aber würde sich ein Beweis rücksichtlich des Zeitalters niemals aus Schriften führen lassen, in denen es an klaren historischen Beziehungen und sicheren Kennzeichen ihres Ursprungs noch mehr fehlt, als in dem Psalter selbst.“ Und doch bleibt es für jeden, welcher das Zeitalter der Psalmen erforschen will, eine unerlässliche Aufgabe,

alle übrigen Bücher alttestamentlicher Literatur im Interesse ihrer Entstehungs- und Abfassungszeit gründlich zu erkennen. Die Psalmen bilden ja nur ein Glied in der Kette der heil. Schriften A. B.'s. Gerade eine genaue Kenntniss der übrigen Bücher in ihren geschichtlichen und sprachlichen Verhältnissen zum Psalterium ist unentbehrlich für den, welcher die Psalmen mit einiger Gewissheit einer bestimmten Zeit zuweisen will. Olshausen hat bei seiner geschichtlichen Deutung der Psalmen nicht den lebendigen Zusammenhang festgehalten, in welchem die einzelnen Lieder unseres Psalterium mit den übrigen, in geschichtlicher Hinsicht ihrem Zeitalter nach oft deutlicher bestimmbaren Theilen des alttestamentlichen Kanon stehen. So unsicher und verschwommen sind aber die im Buche Hiob und im Buche der Sprüche erkennbaren Anzeichen nicht, dass man bei der Bestimmung des Zeitalters dieser Bücher bis an die Grenze makkabäischer Epoche geführt würde. Es kann nach allen Spuren wohl kaum zweifelhaft sein, dass sie der *vorexilischen* Zeit angehören. Aber vielleicht finden wir in dem jüngsten Buche unseres alttestamentlichen Kanon, im Buche Daniel, welches mit überwiegender Wahrscheinlichkeit als erst nach dem Tode des Antiochus Epiphanes verfasst anzusehen ist, denselben für makkabäisches Zeitalter (nach Olshausen) charakteristischen Gegensatz von „Abtrünnigen" רְשָׁעִים und „Frommen" צַדִּיקִים oder חֲסִידִים. Diese Erwartung bestätigt sich aber nicht. Dazu ist der Sprachgebrauch in diesem makkabäischem Zeitalter entstammenden Buche Daniel ein ganz anderer, als in den angeblichen Makkabäerpsalmen, denn die theokratische Partei, welche in diesen mit חֲסִידִים oder צַדִּיקִים gemeint sein soll, kommt im Buche Daniel niemals unter diesen Benennungen vor. Der bessere, fromme Theil Israels heisst vielmehr hier עַם־יֹדְעֵי אֱלֹהָיו (Dan. 11, 32) oder הַמַּשְׂכִּלִים (Dan. 11, 33. 35. 12, 3. 10) oder עַם־קְדוֹשִׁים (Dan. 8, 24), an keiner einzigen Stelle חֲסִידִים. Und doch könnte jemand gerade in diesem letzteren Ausdrucke חֲסִידִים die in den Makkabäerbüchern mit Ἀσιδαῖοι (vgl. 1 Macc. 2, 42, wo Cod. Vat. und die meisten Handschriften fälschlich Ἰουδαίων für Ἀσιδαίων lesen; ferner 1 Macc. 7, 13. 2 Macc. 14, 6) bezeichnete fromme Schaar theokratischer Jehovaverehrer wiederfinden wollen. Allein nicht erst und ausschliesslich von standhaften und verfolgten Gottesverehrern

der makkabäischen Periode, sondern von den Frommen, Jehova Getreuen aller, häufig auch früherer Zeiten wird der Ausdruck חֲסִידִים gebraucht (vgl. 1 Sam. 2, 9. 2 Sam. 22, 26. vgl. Ps. 18, 26. Ps. 4, 4. 32, 6. Mich. 7, 2).

Aus den bisher angestellten Erörterungen ergiebt sich ein wichtiges Resultat: alle für makkabäisches Zeitalter geltend gemachten inneren Gründe reichen nicht aus, die Wirklichkeit im Psalterium vorhandener Makkabäerpsalmen zu beweisen. Denn die in den fraglichen Psalmen enthaltenen inneren Spuren weisen uns nicht mit überführender Deutlichkeit in die syrische Drangsalszeit, weil kein einziger jenem späten Zeitalter zugeschriebener Psalm Ereignisse und Begebenheiten des Hasmonäerzeitalters so unzweideutig verarbeitet, dass nicht ebenso leicht Beziehungen auf andere Zeiten möglich und im Sinne des Dichters zulässig wären.

Doch bei diesem mehr negativen Resultate können wir nicht Beruhigung fassen, wenn wir bei der Prüfung dieser Frage ein positives Ergebniss für Abfassungszeit und Abschluss des Psalterium gewinnen wollen. Wir haben nun weiter diejenigen *inneren* wie *äusseren Zeugnisse* zu sammeln, welche uns die für die Vollendung und schliessliche Redaction unserer Psalmensammlung nöthigen leitenden geschichtlichen Gesichtspunkte an die Hand geben. *Innere Zeugnisse* nennen wir in dieser Hinsicht theils solche Stellen, die dem Psalmenbuche selbst entlehnt in anderen alttestamentlichen Büchern Spuren vom Vorhandensein der Psalmensammlung aufweisen, theils Stellen in den einzelnen Psalmen selbst, welche für die Bestimmung der Abfassungszeit beachtenswerthe Winke an die Hand geben, bei deren Erörterung wir auf Grund exegetischer Untersuchung unsere *negative* gegen makkabäisches Zeitalter der Psalmen in unserem Kanon gerichtete Kritik durch *positive* Angaben und Nachweise des wahren Abfassungszeitalters ergänzen müssen. *Aeussere Zeugnisse* bietet uns vor allem ein sprachgeschichtlicher Vergleich der Form und Farbe der in den angeblichen Makkabäerpsalmen herrschenden Sprache mit derjenigen, welche das jüngste Buch unserer Sammlung kanonischer Bücher kennzeichnet, ein Vergleich, welcher zu dem Ergebnisse führen wird, ob das sprachliche Gepräge der vermeint-

lichen Makkabäerpsalmen im Vergleich mit dem den exilischen und esra-nehemianischen Psalmen der persischen Zeit eigenen Sprachcharakter demjenigen Gange sprachlicher Entwickelung entspreche, welchen *das Verhältniss Koheleths zu Daniel geschichtlich aufweist.*

III.

Innere Zeugnisse für das Vorhandensein des Psalterium in vormakkabäischer Zeit.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass die in manchen alttestamentlichen Büchern sich findenden theils mehr theils minder wörtlichen Entlehnungen grösserer und kleinerer Psalmenstellen, oder gar einzelner Psalmen selbst, für die Beurtheilung des Zeitalters, welchem jene angehören, einen wichtigen Anhaltepunkt bieten. Die Arbeit des Kritikers hat hier freilich die Vorarbeit und Voruntersuchung des Exegeten zur unerlässlichen Vorbedingung. Denn auf der rechten Entscheidung, auf welcher Seite die Ursprünglichkeit liege, beruht das Urtheil über Zeitalter und Entstehung der betreffenden Psalmen. Ist aber einmal der Beweis geliefert, dass gewisse Psalmenstellen, welche bei einem alttestamentlichen Autor sich finden, von demselben aus dem Psalterium entlehnt seien, so ist die Schlussfolgerung unumstösslich, dass zu der Zeit, als die Autoren schrieben, welche das Psalmenbuch nachweislich zu ihren Zwecken ausbeuteten, dieses selbst vorhanden sein musste. Je deutlicher sich nun das Zeitalter bestimmen lässt, in welchem jene alttestamentlichen Schriftsteller lebten und schrieben, die das Psalterium citiren, desto sicherer lassen sich, wenn auch nur annähernd, die Spuren auffinden, denen man in der Geschichte nachgehen muss, um zur Entstehungszeit dieses oder jenes citirten Psalmen zu gelangen. Hierbei leuchtet von selbst ein, dass das höhere oder jüngere Alter eines Psalmen nach dem höheren oder jüngeren Alter des Autors, der den Psalmen citirt, zu beurtheilen ist. Dieser Massstab der Beurthei-

lung gilt aber nur in dem Falle als zuverlässig, dass *die Ursprünglichkeit der Textgestalt des Psalmen und die Abhängigkeit des ihn citirenden Autors nachgewiesen werden kann.* Auf unsere Streitfrage angewandt ergiebt diese Betrachtung folgende zwei wichtige Sätze: 1) Je mehr ein Schriftsteller, bei welchem ein angeblicher Makkabäerpsalm angeführt ist, ein erweislich nicht älteres, sondern wo möglich noch jüngeres als makkabäisches Zeitgepräge trägt, desto leichter ist die Möglichkeit jüngeren, also auch makkabäischen Ursprunges auf Seite des Psalmen. — 2) Hingegen je länger ein Schriftsteller, der einen angeblichen Makkabäerpsalmen citirt, nachweislich *vor* makkabäischem Zeitalter schrieb und je mehr er an Alter die makkabäischen Schriftsteller überragt, desto mehr schrumpft die Wahrscheinlichkeit makkabäischer Abfassungszeit zur Unmöglichkeit zusammen.

Zum Ausgangspunkte der folgenden Untersuchung sollen uns nicht solche Bücher dienen, über deren Abfassungszeit die Kritik noch nicht zu sicheren Resultaten gelangt ist, weil in ihnen wegen ihres didaktischen Inhaltes die einzelnen Zeitverhältnisse nur in unbestimmten Umrissen hervortreten (wie Hiob, Proverbien), sondern solche Bücher, deren Zeitalter aus äusseren und inneren Gründen sich, wenn auch nur annäherungsweise, genauer bestimmen lässt, wie die geschichtlichen Bücher Chronik, Esra, Nehemia, sowie das nur dem Namen nach prophetische, in Wirklichkeit ebenfalls geschichtliche Buch Jona, aus denen unverkennbare Spuren ihrer geschichtlichen Entstehung hervortreten.

Da vor allem die Textpriorität des Psalterium und die Abhängigkeit der Textrecension der in den erwähnten Büchern (Jon., Chron., Esr., Nehem.) eingewebten Psalmenstellen zu beweisen ist, um für die weitere Untersuchung des Zeitalters der Entstehung der Psalmen eine sichere Basis zu gewinnen, so stellen wir behufs der letzten allein endgiltigen Entscheidung, welche lediglich vom Urtheile über die Beschaffenheit der beiderseitigen Textgestalt abhängt, diejenigen Stellen neben einander, welche in Betreff der Varianten eine eingehende exegetische Prüfung erheischen.

1) Zeugniss des Buches Jona.

Ps. 120, 1	אל יהוה בצרתה לי קראתי ויענני	Jon. 2, 3	קראתי מצרה לי אל יהוה ויענני
Ps. 42, 8^{b}	כל משבריך וגליך עלי עברו	Jon. 2, 4^{b}	כל משבריך וגליך עלי עברו
Ps. 31, 23^{a}	ואני אמרתי בחפזי נגרזתי מנגד עיניך	Jon. 2, 5^{a}	ואני אמרתי נגרשתי מנגד עיניך
Ps. 142, 4^{a}	בהתעטף עלי רוחי ואתה ידעת	Jon. 2, 8^{a}	בהתעטף עלי נפשי את יהוה זכרתי
Ps. 88, 3^{a}	תבוא לפניך תפלתי	Jon. 2, 8^{b}	ותבוא אליך תפלתי
Ps. 116, 17	לך אזבח זבח תודה ובשם יהוה אקרא	Jon. 2, 10^{a}	ואני בקול תודה אזבחה לך
Ps. 116, 18^{a}	נדרי ליהוה אשלם	Jon. 2, 10^{b}	אשר נדרתי אשלמה
Ps. 115, 3	ואלהינו בשמים כל אשר חפץ עשה	Jon. 1, 14^{b}	כי אתה יהוה כאשר חפצת עשית
Ps. 88, 7. 8	במצלות עלי ... וכל משבריך	Jon. 2, 4	ותשליכני מצולה .... כל משבריך ... עלי
Ps. 88, 18	סבוני כמים ... הקיפו עלי	Jon. 2, 6	אפפוני מים עד נפש תהום יסבבני
Ps. 107, 29. 30	יקם סערה ... ישתקו	Jon. 1, 11	וישתק הים ... וסער

Dass die Ursprünglichkeit auf Seite der Psalmen ist, erhellt daraus, dass der Verfasser des Buches Jona nicht nur sein ganzes zweites Capitel „das Lied im Wallfischbauch“ aus Psalmenfragmenten aufgebaut, sondern auch bei seiner geschichtlichen Darstellung vielfach Reminiscenzen früherer Autoren verwerthet hat. Unverkennbar sind in dem Buche Anklänge an Exodus, wie 3, 10 vgl. mit Ex. 32, 14, oder Jon. 4, 2^{a} mit Ex. 14, 12, ja die zweite Hälfte von Vers 2 im 4. Kapitel Jona ist wörtlich aus Ex. 34, 6 entlehnt. Für die Darstellung der ganzen Mission des Propheten lieferte die Sendung Elia's (1 Reg. 18. 19) das Vorbild. Wie Elia 1 Reg. 19, 3 ff. will sich auch Jona cap. 1, 3 dem göttlichen Berufe entziehen; wie Elia 1 Reg. 19, 4 *eine Tagereise* in die Wüste, so geht Jona cap. 3, 4^{a} *eine Tagereise* in die Stadt; der 40tägigen Frist 1 Reg. 19, 8 entspricht die 40tägige Frist Jon. 3, 4^{b}. Die Worte, mit denen Elia unter dem Wachholder (רתם) Gott um Erlösung durch den Tod bittet 1 Reg. 19, 4, sind die Quelle, auf die Jon. 4, 3 u. 8 auch Jona's Bitte um den Tod

zurückzuführen ist; dem Elia unter dem רֹתֶם entspricht der Jona unter dem קיקיון. Die Stelle Jon. 4, 3 ועתה יהוה קח נא את־נפשי ממני כי טוב מותי מחיי und Jon. 4, 8ᵇ וישאל את נפשו למות ויאמר טוב מותי מחיי entspringen aus der Originalstelle 1 Reg. 19, 4: וישאל את נפשו למות ויאמר [רב] עתה יהוה קח נפשי כי לא־טוב אנכי מאבותי so zwar, dass die abgeleiteten Jonastellen die gekürzten Recensionen des Urtextes 1 Reg. darbieten. Eine weitere Bestätigung findet dies in der vorwurfsvollen Frage Gottes an Jona 4, 4: ההיטב חרה לך, die nur eine Nachahmung ist des den Elia ebenso vorwurfsvoll treffenden מה לך פה 1 Reg. 19, 9 und 13. Alle diese Entlehnungen und Reminiscenzen des Jona aus früheren alttestamentlichen Büchern bestärken uns in der Annahme, dass die Textgestalt der Psalmen die ursprüngliche, dagegen die des Jona (insbes. c. 2) die abgeleitete Recension bietet. Dieses auf exegetischer Untersuchung beruhende Resultat begründet den weiteren Schluss, dass der Verfasser des Buches Jona, da er aus dem Psalterium entlehnt, dasselbe schon in Händen gehabt haben muss, und zwar nicht nur die älteren Sammlungen des Psalterium, sondern auch die jüngsten, denen ja Pss. 120. 142. 116. 115 u. a. angehören.

Im Zeitalter des Jona war also das Psalmbuch vorhanden, — dürfen wir im Allgemeinen vermuthen. In der Bestimmung des Zeitalters des Buches Jona gehen allerdings die Ansichten aus einander. Das aramäisch gefärbte sprachliche Colorit (vgl. ספינה 1, 5; בְּשֶׁלְּמִי = באשר למי 1, 7; קריאה 3, 2; טעם *Befehl* 3, 7; ל als *nota accusativi* u. a. m. in Verbindung mit dem Gedankeninhalte des Buches, nach welchem der letzte Grund des göttlichen Handelns in der Liebe Gottes zur Anschauung gebracht wird, welche züchtiget und Erbarmen übt ohne Unterschied des Volkes und Standes, eine religiöse Anschauungsweise, die mit dem älteren strengeren Particularismus des Hebräerthums nimmermehr in Einklang zu bringen wäre, führt in ziemlich späte Zeit, jedenfalls in eine Zeit nach dem Exil, etwa in den Anfang der persischen Herrschaft*). Hitzig liess früher das Buch Jona zur

*) Vgl. Jäger, Ueber d. sittl. relig. Endzweck des B. Jona. Tübing. 1840. Ewald, Proph. d. A. B. II. S. 554—559 der 1. Aufl. Bleek, Einl. in das A. T. S. 576 f.

Makkabäerzeit abgefasst sein (Des Propheten Jona Orakel über Moab Heidelb. 1831. S. 37), dagegen in seinem neueren Commentar zu den kleinen Propheten von 1863 (S. 161) fast zwei Jahrhunderte früher in Alexanders d. Gr. Zeit. Unbegreiflich ist es, wenn Hitzig das zweite Capitel des Jona „grossentheils aus Psalmstellen atomistisch zusammengesetzt" nennt, also zugiebt, dass der Verfasser des Jonabuches aus dem Psalterium geschöpft habe (Die 12 kl. Proph. S. 167), und doch die im Jonacapitel compilirten Psalmen in die Makkabäerzeit verlegt, so Ps. 42 (Die Pss. übers. u. ausgel. I. S. 233), Ps. 142, v. 4, dessen vermuthliches Original der scharfe Kritiker in Jon. 2, 8 sieht. Wie ist denn der makkabäische Ursprung der vom Verfasser des Jonabuches compilirten Psalmen vereinbar mit dessen früherem Zeitalter? Wie kann ein Zeitgenosse Alexanders d. Gr. — und ein solcher ist ja der Verfasser des Jonabuches nach Hitzig's eigener Ansicht — ein Lied aus Stellen makkabäischer Psalmen atomistisch zusammenstellen? Zu solchen Widersprüchen führt die Hitzig'sche Beweisführung von makkabäischen Psalmen und entkräftet sich somit selbst.

2) Zeugniss des Chronisten.

Im ersten Buch der Chronik findet sich im 16. Capitel vom 7. Vers an eine für die Beurtheilung der Frage nach Makkabäerpsalmen überaus wichtige Stelle. Der chronistische Erzähler beschreibt dort die bei der Einführung der Bundeslade und bei Eröffnung des Gottesdienstes auf Zion gefeierten Feste und flicht den bei dieser Gelegenheit den levitischen Sängern von David verordneten Fest- und Dankhymnus in seine Darstellung ein. Die Thätigkeit des Chronisten ist natürlich dabei reproductiv. Es leben in seinem Geiste die alten Gesänge wieder auf, die einst auf davidischer Harfe Jehova zu Ehren erklangen. In derselben Weise wie Thukydides und Livius ihrer fortlaufenden Geschichte die „Reden" einfügen, so hat jener alte biblische Annalist den Dankes- und Lobhymnus seiner historischen Darlegung eingewebt. Bei dem anerkannt compilatorischen Charakter des Chronisten, der z. B. die ersten Capitel zum grössten Theile aus der Genesis entlehnt, der sein ganzes zweites Buch mit Ausnahme einiger Ein-

schiebsel aus den Büchern der Könige herübernimmt, dürfte *a priori* die Ansicht am natürlichsten erscheinen, dass auch jener zur Verherrlichung Gottes angestimmte Festhymnus nur eine Compilation aus Psalmen sei. Dies a priori gefällte Urtheil kann aber dem unbefangenen Beurtheiler den exegetischen Nachweis, der jenes erst bestätigen muss, nicht ersparen. Der Parallelismus des Psalmentextes und des Chroniktextes muss in klares Licht gesetzt, und eine kritische Untersuchung über die Textgestalt beider Recensionen angestellt werden.

Drei Psalmen sind es, aus denen der chronistische Darsteller — der doch am natürlichsten zugleich der Zusammensteller des eingeschalteten Tempelliedes war — seinen Hymnus aufbaut. Für den ersten Theil (1 Chron. 16, 8—22) verwendet er die ersten 15 Verse des 105. Psalmen, den mittleren Theil (1 Chron. 16, 23—33) bildet er aus dem ganzen 96. Psalmen, den Schluss (1 Chron. 16, 35. 36) entlehnt er aus Ps. 106, 47. 48, so dass er die das 4. Psalmenbuch abschliessende Beracha mit aufnimmt. Dagegen ist die gewöhnliche Ansicht, der Chronist habe auch den seiner Schlussstelle (vv. 35. 36) vorhergehenden Vers 34 aus dem Anfangsvers desselben Ps. 106 gebildet, so dass er Kopf und Schwanz desselben Liedes abgeschlagen, und aus diesen beiden Bruchstücken die Schlussstelle seines Hymnus zusammengeschweisst habe, aus dem Grunde unzulässig, weil der in jenem Verse enthaltene liturgische Aufruf „Danket dem Herrn, denn er u. s. w.“ schon seit Zedekia's Zeit im Cultus sich einbürgerte laut der Stelle Jerem. 33, 11; zumal auch die Pss. 107. 118 (und noch andere desselben liturgischen Thefilla-Styles) mit derselben Formel beginnen.

Zur vergleichenden Uebersicht stellen wir die Textstücke neben einander:

Psalm 105, 1—15	1 Chron. 16, 8—22
96, 1—13	— v. 23—33
106, 1	— v. 34
106, 47. 48	— v. 35. 36.

Zur vergleichenden Prüfung der beiden Textrecensionen, aus welcher sich ergeben muss, welche von beiden Textgestalten der Urgestalt des Liedes am nächsten steht, folge eine übersichtliche Nebeneinanderstellung der Varianten:

Ps.		1 Chron.	
Ps. 105, 5	פִּיו	1 Chron. 16, 12	פִּיהוּ
v. 6	זרע אברהם	v. 13	זרע ישראל
v. 8	זָכַר (perf.)	v. 15	זִכְרוּ (imperat.)
v. 9	לישחק	v. 16	ליצחק
v. 11	אֶת־אֶרֶץ	v. 18	אֶרֶץ
v. 12	בִּהְיוֹתָם	v. 19	בִּהְיוֹתְכֶם
v. 13	מִמַּמְלָכָה	v. 20	וּמִמַּמְלָכָה
v. 14	לֹא הִנִּיחַ אָדָם	v. 21	לֹא הִנִּיחַ לְאִישׁ
v. 15	וְלִנְבִיאַי	v. 22	וּבִנְבִיאַי
Ps. 96, 1. 2	שירו ליהוה שיר חדש שירו ליהוה כל הארץ שירו ליהוה ברכו שמו בשרו מיום ליום ישועתו	v. 23	שירו ליהוה כל הארץ בשרו מיום־אל־יום ישועתו
v. 3	כבודו	v. 24	אֶת־כבודו
v. 3	נפלאותיו (plene)	v. 24	נפלאתיו (def.)
v. 4	נורא	v. 25	ונורא
v. 6	עז ותפארת במקדשו	v. 27	עז וחדוה במקֹמו
v. 8	לחצרותיו	v. 29	לפניו
v. 8 Distichon		v. 29 Tristichon	
v. 9	מפניו	v. 30	מלפניו
v. 10	אמרו בגוים יהוה מלך	v. 30 (Lücke)	
v. 10	ידין עמים במישרים	v. 30 (ebenfalls Lücke)	
v. 11	ישמחו השמים ותגל הארץ ירעם הים ומלאו	v. 31	ישמחו השמים ותגל הארץ ויאמרו בגוים יהוה מלך
v. 12^a	יעלז שדי	v. 32^b	יעלץ השדה
v. 12^b	כל־עצי־יער	v. 33^a	עצי היער
v. 13^a	לפני	v. 33^b	מלפני
v. 13^a	כי בא כי בא לשפט הארץ	v. 33^b	כי בא לשפוט את הארץ
v. 13^b	ישפט תבל בצדק ועמים באמונתו	v. 33^b (Lücke)	
Ps. 106, 47	הושיענו יהוה אלהינו	v. 35	ואמרו הושיענו אלהי ישענו
v. 47	וקבצנו מן הגוים	v. 35	וקבצנו והצילנו מן הגוים
v. 48	ואמר כל העם אמן הללו יה	v. 36	ויאמרו כל העם אמן והלל ליהוה

A) Wenn Ps. 105, 6 זרע אברהם, dagegen 1 Chron. 16, 13 זרע ישראל bietet, so spricht für die Ursprünglichkeit des ersteren, für Abhängigkeit des letzteren die Parallelstelle des Psalmen am Schluss v. 42, wo ebenfalls אברהם wie im sechsten

Verse als עבדו bezeichnet wird. Der Chronist wählte die erleichternde, weil gewöhnlicher vorkommende Zusammensetzung von עבד ישראל, um in dem entlehnten Schriftstücke Gleichartigkeit mit dem Parallelismus zwischen ישראל und יעקב, wie derselbe im bald folgenden Vers 17 steht, walten zu lassen. Hitzig sucht für die Begründung der Priorität des זרע ישראל sich darauf zu berufen, dass „Knecht Jehova's" nicht Abraham, sondern Israel, nicht der Erzvater, sondern das Volk heisse. Und doch heisst nach seinem eigenen Zugeständniss sowohl Gen. 26, 24 als Ps. 105 Abraham ein „Knecht Jehova's". In künstlicher, überaus gezwungener Weise fasst Hitzig ferner das עבדו der Chronik als *Collectiv-Appos. zu* זרע wegen des im Parallelglied stehenden zu בני יעקב appositionellen בחיריו und weil in Ps. 105, 43 für עבדו gesagt sei עמו (wie Ps. 135, 12 לישראל עמו gegenüber לישראל עבדו Ps. 136, 22). Allein der vom Parallelismus entlehnte Grund müsste mit gleichem Rechte auch für die Herstellung des originalen Psalmentextes geltend gemacht werden *können*, zumal LXX δοῦλοι αὐτοῦ schreiben, also עֲבָדָו lasen. Abgesehen davon, dass der im Psalmen wiederkehrende Ausdruck Vers 42 diese Textänderung *im Psalmen* vorzunehmen widerräth, müssen wir auch an einer Aenderung der Chroniklesart darum Anstoss nehmen, weil עבד als Apposition zu זרע nur im Sinne des „theokratischen Kernes des exilischen Volkes" gesagt sein könnte, wie Jes. 49, 6. Diese Beziehung läge hier aber fern. Stützt sich Hitzig für seine collectiv-appositionelle Erklärung des עבד in der Chronikstelle auf das v. 43 im Psalmen allerdings mit בחיריו parallel stehende עם, so ist es ein Widerspruch, in den er mit sich selbst geräth, wenn er den Chronisten als Quelle betrachtet und doch zur Feststellung der richtigen Lesart bei demselben auf denjenigen Psalmen recurrirt, der ja aus jenem, wenigstens seinem ersten Theile nach, geschöpft sein soll. Jene Schlussstelle vv. 42. 43 des Psalmen genau betrachtet, ergiebt übrigens, dass Hitzig ganz irrthümlicher Weise dem עבדו in v. 6 des Psalmen das עמו in v. 43 des Psalmen gleichstellt. Denn hier ist ja nach dem klaren Zusammenhange עמו nicht *für* das etwa collectivisch in Hitzig's Sinne zu fassende עבדו gesetzt, da im Schluss des vorhergehenden Verses אברהם עבדו steht, also Abraham deutlich als „Knecht Jehova's" bezeichnet wird. Im Psalmen stehen sich v. 43

allerdings parallel עַמּוֹ und בְּחִירָיו. Setzt nun Hitzig das עֲבָדוֹ ohne Weiteres = עַמּוֹ, so hat die Auffassung des עבדו als *Collectivum* etwas Bestechendes, aber jene Gleichsetzung war eben erschlichen, darum lässt sich jene Auffassung nicht aufrecht erhalten. Dann aber fällt auch der Stützpunkt des Hitzig'schen Beweises für Priorität der chronistischen Lesart.

B) Liest 1 Chron. 16, 15 der Chronist זכרו, so hat der Psalmist זכר. Letzteres muss aus mehrfachen Gründen als die ursprüngliche Lesart erkannt werden, nicht nur wegen des in demselben Ps. 105, 42 wiederkehrenden, ebenfalls perfectischen זכר (in gleichem Sinne wie v. 8), nicht nur weil das in Ps. 106, 48 ursprüngliche perfectische אמר den Chronisten gleichfalls zur Aenderung in den Imperativ אמרו 1 Chron. 16, 35 veranlasste, sondern insbesondere wegen des inneren Nexus, in welchem das perfectische זכר mit den folgenden Perfectformen (v. 8[b]: צִוָּה, v. 9: כָּרַת u. s. w.) steht, überhaupt mit der ganzen folgenden Darstellung auf das engste und innigste zusammenhängt, während זִכְרוּ nur gewaltsamer Weise und willkürlich an die vorigen Imperative (vv. 8—12) angezogen, und von den folgenden, den Zusammenhang der Sache begründenden Perfectis losgelöst werden kann. In Anbetracht des schon v. 5 (Ps. 105) beginnenden זכרו wäre es sogar eine schleppende Tautologie. Denn v. 5 enthält der Psalm eine Aufforderung, was zu Jehova's Verherrlichung die *Gemeinde thun soll* (v. 1: הודו, v. 2: שירו, v. 3: התהללו, v. 4: דרשו, v. 5: זכרו); dem entspricht vortrefflich der Inhalt von vv. 7—44 als Ausführung dessen, *was Jehova an seinem Volke gethan hat.* Mithin ist זכר v. 8 als Perfectum nothwendig vom Zusammenhange gefordert. Hitzig räumt ein, dass זכר die ursprüngliche Lesart des Psalmisten sei, stösst sich aber ohne Grund an לעולם (vgl. Ps. 111, 5). Eine völlige Verkennung des einfachsten Zusammenhanges der ersten fünf Verse des Psalmen ist es, wenn er meint, זָכַר stosse sich mit dem Imperativ זכרו v. 5, nichtssagend die Behauptung, nach dem Suff. der 1. Pers. Pl. v. 7 sei Selbstaufforderung am Platze. Aus dem *μνημονεύωμεν* der LXX (1 Chr. 16, 15) schliesst er auf die ursprüngliche Lesart זָכוֹר (Inf. abs.), aus der sich beide Varianten erklären sollen, so dass im Psalmen der Infinitiv als erzählender Inf., in der Chronik als peremtorischer Imperat. gefasst werden müsse. Dabei verschweigt er, dass beim

Chronisten, selbst jene vermeintliche Urlesart זכור zugegeben, dennoch Textverderbniss stattfände, denn זכרו der Chronik müsste aus זכור entstanden sein, während das זכר des Psalmen als defective Schreibart aufgefasst sich aufrecht erhalten liesse.

C) Ps. 105, 12 hat בִּהְיוֹתָם, dagegen der Chronist בִּהְיוֹתְכֶם. Die offenbar aus dem zuletzt vorhergehenden נחלתכם entspringende Textverderbniss des Chronisten giebt selbst Hitzig zu, versucht aber mit Heranziehung der LXX des Chronisten, welche wie die des Psalmen die 3. Person aufweise, dennoch eine Ehrenrettung des Chronisten. Wir halten uns aber streng an den Urtext, Berufung auf die Lesart der Uebersetzung zur Rechtfertigung der erwiesener Massen mit Textverderbniss behafteten Chronikstelle beweist nichts, als dass Hitzig selbst die klarsten und offenkundigsten Textmängel des Chronisten seiner Hypothese zu Liebe zu vertuschen und zu bemänteln weiss.

D) Neben dem chronistischen לא הניח לאיש (1 Chron. 16, 21) ist das לא הניח אדם des Psalmen (105, 14) die dem älteren Hebraismus entsprechendere Constructionsweise, welche nach einem Verbum des „Lassens“ wie נתן, נטש *nur den Infinitiv, nicht aber die Person* mit לְ anknüpft, vgl. Gen. 20, 6. 31, 7. 31, 28. Die Construction mit doppeltem ל *infinitivi* und *personae* begegnet uns erst in den jüngsten Schriften, wie Kohel. 5, 11. Besonders häufig findet sich das aramäischem Sprachgebrauch entlehnte ל als *nota accus.* für אֵת beim Chronisten (vgl. 1 Chr. 5, 26. 16, 37. 29, 20. 22. 2 Chr. 5, 11. 24, 12. 25, 10). Ein arger Verstoss gegen diese Thatsachen des Sprachgebrauches und der Grammatik wäre es, wenn man trotz alledem mit Hitzig die Neuerung auf Seite des Psalmen annähme. Des Chronisten jüngere Ausdrucksweise, die aus der Construction des הִנִּיחַ mit לְ *personae* unzweideutig zu Tage tritt, legt Hitzig wiederum dem Schreiber zur Schuld, welcher לְ in לְאִישׁ der Chronik „für das Zeichen des Accusativ gehalten habe“. Wiederum also dieselbe den *jüngeren* Chroniktext beschönigende Verfahrungsart, die dem Chronisten um jeden Preis die Ursprünglichkeit vindiciren will. — Unberechtigt ist die Beanstandung der Wortwahl des Psalmisten, der אדם statt des איש der Chronik hat, denn das Lexikon lehrt, dass der Sprachgebrauch von אדם sich nicht nur auf Stellen beschränken lässt, wo es im Gegensatz zu אֵל oder בְּהֵמָה steht, — übrigens steht אדם an un-

serer Psalmenstelle doch in *Beziehung* zu Gott, wenn auch nicht im *Gegensatz*, – sondern auch im Gegensatz znm Volke Israel, wie Jerem. 32, 20. Hos. 6, 7, und so kann es auch an unserer Psalmenstelle gefasst werden.

E) Gegenüber der Var. וּבִנְבִיאַי in der Chronik (I. 16, 22) hat לְ des Psalm (105, 15) wiederum den Sprachgebrauch für sich, da laut Gen. 19, 9. Ex. 5, 22. Ruth 1, 21 u. a. m. הֵרַע wohl häufig mit ל *personae* construirt wird, aber nirgends sonst mit ב. Das ב der Chronik, verursacht durch das im parallelen Gliede befindliche במשיחי, ist darum, selbst wenn sich der Gebrauch des ב in adversativem Sinne, wie על bei הרע, mit Stellen belegen liesse, — nur gehören die von Hitzig in Parallele herangezogenen Stellen Ps. 102, 6 vgl. mit Hi. 19, 20, und Hi. 33, 9 vgl. mit 1 Sam. 25, 24 nicht hieher — diejenige Lesart, welche ein Neuerungsverfahren in der Textgestalt vermuthen lässt.

F) Vergleicht man das psalmistische מיום ליום (96, 2) mit dem chronistischen מיום אל־יום (v. 23), so könnte man bei dem sonst beim Chronisten öfters vorkommenden Gebrauche dieser Formel, wie gleich im folgenden Cap. 17, v. 5 מֵאֹהֶל אֶל־אֹהֶל oder 1 Chron. 9, 25 מֵעֵת אֶל־עֵת (vgl. Esr. 9, 11), auf Abhängigkeit der Psalmstelle schliessen; allein obwohl לְ aus אֶל sprachlich entstanden ist, und obwohl die mit אֶל gebildeten Formeln jünger zu sein scheinen (vgl. Num. 30, 15 mit Esth. 3, 7), so kommt doch schon sehr frühe ל in allen Wendungen vor wie אל, ja öfter finden wir beide *promiscue* gebraucht (vgl. Ps. 99, 9 לְהַר mit 5, 8 אֶל היכל). Als kritische Zeugen sind mithin beide Formeln an und für sich als coordinirt zu betrachten. Beachtet man aber den Zusammenhang beim Chronisten genauer, wie derselbe schon v. 20 מִגּוֹי אֶל־גּוֹי aus Ps. 105, 13 herübernahm, so begreift man, wie derselbe auch jetzt, um Gleichartigkeit des Ausdruckes in seinem mosaikartig zusammengestellten Hymnus zu erzielen, מִיּוֹם אֶל־יוֹם schreiben und das vom Psalmisten gebrauchte ל der Formel vermeiden musste.

G) 1 Chron. 16, 27 lesen wir im letzten Hemistich: עז וחדוה במקמו, dagegen beim Psalmisten 96, 6[b]: עז ותפארת במקדשו. Das psalmistische תפארת findet sich mit עז oder dessen Synonymen öfter paarweise verbunden, mit נֵצַח 1 Chr. 29, 11, mit שֵׁם Deut. 26, 19, mit כָּבוֹד Ex. 28, 2 u. s. w. und bezeichnet wie הוד והדר im parallelen Gliede die *divina majestas*. Dass die beiden Wörter

עז und תפארת recht eigentlich dem Sprachgute des Psalmisten angehören, beweist insbesondere Ps. 78, 61, wo sie ebenfalls in unmittelbarer Aufeinanderfolge stehen, nur nicht paarweise verbunden, sondern durch Athnach getrennt und in zwei Vershälften vertheilt. Dagegen kann חדוה seinen jüngeren Ursprung nicht verläugnen. Das Stammverbum ist allerdings schon pentateuchisch (vgl. Ex. 18, 9), das abgeleitete Nomen חדוה aber finden wir nicht eher, als zur Abfassungszeit des Buches Esra, wo wir es Cap. 6, v. 16 mitten in dem aramäisch geschriebenen Stücke lesen. Eine genauere Prüfung der Chronikstelle, zu deren Textkritik wir die Stelle Nehem. 8, 10 heranziehen, welche LXX, das dortige וחדות auslassend, übersetzen: *καὶ μὴ διαπέσητε, ὅτι ἐστὶ κύριος ἰσχὺς ἡμῶν*, führt uns auf die Vermuthung, dass das chronistische חדוה nur eine Textverderbniss sei für הֲדָרָה (Ps. 29, 2. 96, 9), vielleicht durch einen Irrthum des chronistischen Compilators selbst entstanden, welchem das Wortpaar des ersten Versgliedes von Ps. 96, 6 הוד והדר noch vor Augen schwebte. Des Chronisten repristinirendes Verfahren bei der Zusammenstellung seines *Cento* aus Pss. 105. 96. 106 ergiebt sich deutlich aus seiner Wortwahl des במקמו für das psalmistische במקדשו, denn der Verfasser des Psalmen konnte nichts passender als den Tempel מקדש als Wohnung seiner δόξα nennen, der reflectirende Chronist muss sich dagegen von der Erwägung, dass bei der Einbringung der Bundeslade, derjenigen Thatsache, die sein Festlied verherrlichen soll, der Tempel noch gar nicht bestand, zur Textänderung in במקמו bestimmen lassen. Die Vermuthung Delitzsch's (Comment. üb. d. Psalter. 1860. II. S. 45 unten) wird hierdurch somit bestätigt. Ueberaus künstlich und unklar ist Hitzig's Erörterung über diese Varianten, wenn er (Die Pss. übers. u. ausgel. II. S. 257) sagt: „Macht und Ruhm Ps. 96, 8ᵇ sind doch wohl solche Gottes selber (Ps. 78, 61), und sein Heiligthum das irdische — um so sicherer, wenn beflissen מָקוֹם der Chronik durch מקדש ersetzt wird —; passend aber erscheint seine Macht da angesiedelt, wo er selbst sich befindet: was mit במקדשו nicht ausgesagt ist (!). Nun bietet die Chronik ferner חדוה (עז ו), wovon unsere Lesart nur eine Erklärung (!) darstellt, auf gleicher Linie mit dortigem *καύχημα* (!!).“ Die überfeine Künstelei der Hitzig'schen Kritik steigert sich hier fast zur Unverständlichkeit und zur Verdrehung des einfachsten Wortsinnes.

H) In der dritten Strophe des 96. Psalmen (v. 8) werden die Völkerfamilien aufgefordert, Gaben zu bringen in Jehova's Vorhöfe (לחצרותיו). Dies hat der Chronist abgeschwächt in לפניו, das im Vergleich mit dem dichterisch schönen, volleren Ausdrucke der *Vorhöfe Gottes* matt ist. Der Grund, warum der Chronist den Text so änderte, ist derselbe, der ihn bestimmte, das psalmistische במקדשו mit במקמו zu vertauschen, also die Rücksichtnahme auf das Nichtvorhandensein des Tempels, folglich auch der Vorhöfe, zu derjenigen Zeit, in welcher die Einholung der Bundeslade stattfand, die sein Lied feiert. Dass die Lesart לחצרותיו neben לפניו die ursprüngliche sei, beweist ferner die Vergleichung mit dem Urtext Ps. 29, 1. 2, von welchem sowohl Ps. 96 wie der Chronist nur Nachklänge bieten, nicht etwa so, dass die psalmistische und chronistische Textgestalt zwei selbstständige von einander unabhängig entstandene Recensionen desselben alten Urtextes darstellten, die unter sich in keinem näheren Verhältnisse ständen, sondern so, dass der Chronist beide Psalmen vor Augen hatte und sich von dem älteren nur den strophischen Versabschluss Ps. 29, 2 mit בהדרת קדש (vgl. 1 Chr. 16, 29), von dem jüngeren dagegen mit Ausnahme des לפניו die übrigen Textänderungen und Texteinschaltungen משפחות עמים und שאו מנחה ובאו aneignete. Das Bestreben des Chronisten, diese erweiterte Recension des 96. Psalmen, nach welcher das zweite Hemistich von Vers 8 als Texterweiterung zu Ps. 29, 2ª neu entstanden ist, mit dem strophischen Abschluss von Ps. 29, 2ᵇ zu vereinigen, musste nothwendig eine Auflösung des Ebenmasses der Versglieder und in Folge davon des Strophenbaues herbeiführen. Während Ps. 96 in fünf sechszeiligen Strophen, von denen sich vier aus distichischen, und nur eine aus tristichischen Versen ebenmässig aufbauen, harmonisch dahinrauscht, ist vom 29. Verse des chronistischen Textes an die strophische Ebenmässigkeit gelöst. Während der Chronist bis dahin nach dem psalmistischen Vorbilde distichische Verse aufbaut, geht er mit Aufhebung des Strophenbaues plötzlich über in tristichische Gliederung v. 29, unterbricht dieselbe v. 30 sofort wieder mit einem Distichon, geht v. 31 wieder zum Tristichon zurück, um v. 32 wieder mit einem Distichon zu wechseln und endlich v. 33 mit einem Tristichon zu schliessen. Die Worte אמרו בגוים וגו' Ps. 96, 10ª hat der Chronist nicht nur von

der durch den inneren Zusammenhang geforderten Stelle gerückt, — solche sinnverwirrende Versetzung könnte allenfalls einem Abschreiber beizumessen sein — sondern auch v. 31[b] umgeändert in ויאמרו, um Parallelismus mit der ersten Vershälfte ישמחו v. 31[a] zu bewirken. Besonders aus dieser tendenziösen Aenderung leuchtet jedem das aus bestimmenden Gründen mit Bewusstsein handelnde Verfahren eines Compilators ein. Solche Textverstellung mit unabsichtlichen Versehen eines Abschreibers entschuldigen und erklären zu wollen, um nur dem Chronisten die ursprüngliche Textgestalt zu retten, ist ebenso bequem als widersinnig.

I) Ausser diesen die Ursprünglichkeit des Psalmisten erhärtenden chronistischen Textänderungen und Textverstellungen, welche letztere insbesondere den inneren Zusammenhang wie den äusseren strophischen Bau stören, ja zum Theil zerstören, sind besonders auch Textlücken beim Chronisten die Symptome jüngeren Alters und Anzeichen der abhängigen Stellung, die derselbe zum Psalmisten einnimmt. Die Worte Ps. 96, 10[c] ידין עמים במישרים fehlen beim Chronisten nach בל תמוט v. 30 gänzlich. Von dem Schlussverse des Psalmen verwendet er nur das erste Hemistich, aber auch nicht ohne Kürzung (nur *einmal* כי בא), in v. 33[b] mit geflissentlicher Hinweglassung der Worte, welche den volltönenden Psalmenschluss bilden. Der chronistische Compilator muss diesen Schluss nothwendig vermeiden, weil er ja noch nicht schliessen will, sondern einen neuen Psalmen zur Vollendung des Aufbaues seines Festhymnus zu benutzen beabsichtigt. Ganz gleiche Gründe veranlassten ihn zu einer nur theilweise den Text benutzenden Verwerthung des Anfanges von Ps. 96. Dieser hebt an: „*Singet Jehova ein neues Lied!*“ Da nun aber der chronistische Zusammensteller sich im Aufbau des *mittleren* Hymnustheiles befindet, von einem *neuen* Liede also füglich nicht die Rede sein kann, lässt er diese das erste Hemistich des ersten Verses bildende Sentenz weg, in gleicher Weise das erste Hemistich des zweiten Verses von Psalm 96 und schmilzt somit beide letzte Vershälften zu einem neuen Versganzen zusammen (vgl. 1 Chr. 16, 23 mit Ps. 96, 1. 2).

K) Besondere Beachtung verdienen bei der Untersuchung des Textes die Varianten zwischen Ps. 106, 47. 48 und 1 Chron. 16, 35. 36. Erlaubte sich der chronistische Zusammensteller manche

Textkürzungen behufs weiterer Fortsetzung des Hymnus, so wird er Texterweiterungen zur Erzielung eines volleren, abgerundeteren Schlusses nicht scheuen. Die erste Texteinschaltung 1 Chr. 16, 35 ואמרו soll den liturgischen Aufruf 1 Chr. 16, 34 mit dem aus vv. 47. 48 von Ps. 106 entlehnten Schlusse vermitteln. Dem mosaikartig verbindenden Geschichtsschreiber ist das ואמרו nothwendiges Hilfsmittel, Verbindungsglied zweier an und für sich heterogener, weil aus ihrem eigentlichen Gedankenzusammenhang herausgerissener Stücke, nach Delitzsch's glücklichem Ausdruck „die unentbehrliche Klammer" (Comment. üb. d. Ps. 1860. II. S. 110). Der schon beim Psalmisten ein jüngeres Alter verrathende, durch Häufung von Synonymen und Flexionsreimen sich kennzeichnende liturgische Styl gestaltet sich beim chronistischen Anordner noch plerophorischer, denn dieser erzielt einen volltönenden Abschluss. Das einfache הושיענו יהוה des Psalmen wird erweitert zu הושיענו אלהי ישענו, ebenso der einmaligen Imperativform des Psalmen קבצנו ein den reimartigen Gleichklang (ישענו הושיענו) noch mehr häufender zweiter Imperativ וְהַצִּילֵנוּ zugesellt. — Erklären sich diese Texterweiterungen aus oratorischen Motiven, so die letzte bedeutendere Variante in v. 36 (1 Chron. 16) ויאמרו (für das psalmistische in Wunschform dem ברוך im ersten Hemistich Ps. 106, 48ª parallele ואמר) aus dem erzählenden Charakter desselben Zusammenstellers, der jenen psalmistischen Schlusswunsch historisch umsetzt, um sich dadurch den Weg zum Uebergange zur weiteren Fortsetzung seiner geschichtlichen Erzählung zu bahnen. — Die übrigen Varianten, unter denen höchstens noch פיו Ps. 105, 5 vgl. mit פיהו 1 Chr. 16, 12, מפניו Ps. 96, 9 vgl. mit מלפניו 1 Chr. 16, 30, יעלז שדי Ps. 96, 12ª vgl. mit יעלץ השדה 1 Chr. 16, 32ᵇ, לִפְנֵי Ps. 96, 13ª vgl. mit מלפני 1 Chr. 16, 33ᵇ Beachtung verdienen, fallen für die Entscheidung des relativ jüngeren Zeitalters wenig in die Wagschale.

Die in den letzten zehn Abschnitten *A)* bis *K)* geführte Untersuchung der wichtigsten zehn Varianten des Chronik- und Psalmentextes zeigt zur Genüge, dass die Ursprünglichkeit des Textes dem Psalmisten zukommt, dass dagegen des Chronisten Lied (1 Chr. 16, 8—36) in Hinsicht der Beschaffenheit des Textes als mannichfaltig veränderte, aus Gründen, über die wir uns im Vorstehenden klar wurden, theils verderbte, theils

die ursprüngliche Concinnität durchbrechende, das strophische Ebenmass des rhythmischen Baues auflösende, theilweise verkürzte, theilweise erweiterte Recension und Compilation der drei Psalmen 105. 96 und 106 anzusehen sei. Dies auf Grund gewissenhafter textkritischer Untersuchung gewonnene Resultat berechtigt uns zu dem Schlusse, dass der Chronist die Psalmen 96. 105 und 106 gekannt hat. Sonst hätte er sie nicht entlehnen können. Können wir nun nachweisen, wann der Chronist lebte und schrieb, so gewinnen wir eine bestimmte historische Unterlage für die Bestimmung des Zeitalters, in dem jene Psalmen vorhanden waren. Die Abfassungszeit der Chronikbücher ist allerdings nicht zu frühe anzusetzen. Ein äusserer Hinweis auf späteres Zeitalter im Allgemeinen liegt schon in der Stellung, welche die Bücher als letzte im Kanon einnehmen. Wenn dieselben diesen Platz nicht ihrem späteren Ursprunge verdankten, begriffe man nicht, warum der letzte Anordner nicht diese geschichtlichen Bücher an die ihrem Inhalte nach nächstverwandten Königsbücher angereiht hätte (wie LXX später wirklich thaten, welche nach dem Princip, Gleichartiges an einander zu reihen, Esra und Nehemia unter die *historischen*, Daniel unter die *prophetischen* Bücher stellten). Bestimmtere Kennzeichen des Zeitalters geben die 1 Chron. 3, 1—24 aufgestellten königlichen und hohenpriesterlichen Stammbäume, die unwidersprechlich und unverkennbar bis auf die zur Zeit des Chronisten lebenden Häupter des davidischen und hohenpriesterlichen Hauses herabführen, d. h. bis zu demjenigen Termine, *vor* welchem eine Abfassung undenkbar, *nach* welchem dieselbe ganz unwahrscheinlich ist. Denn bei der Aufzählung wird der chronistische Darsteller nicht vermeiden, auch den zu seiner Zeit lebenden letzten Descendenten aufzuführen. Im Ganzen sind nun a. a. O. nach Serubabel sechs königliche, fünf hohenpriesterliche Geschlechter abgezweigt, welche einen Zeitraum von 150 bis 200 Jahren ausgefüllt haben müssen *). Rechnet man also von Serubabels Zeit — sein Todesjahr fällt in die Regierungszeit des Darius nach 516 v. Chr. — um sechs Ge-

*) Die 1 Chr. 3, 17—24 gegebene, von LXX um einige Geschlechter vermehrte königliche Genealogie ist in fortlaufender Reihe diese: 1) Serubabel, 2) Chananja, 3) Shekhanja, 4) Shemaja, 5) Nearja, 6) Eljoänai, 7) Hodujahu.

nerationen vorwärts, so führt dies mit Nothwendigkeit frühestens in *die letzten persischen Zeiten*, spätestens in *den Anfang der griechischen Zeit*. Da der als letzter Träger des Hohenpriesterstammes als Zeitgenosse des Chronisten aufgeführte Hohepriester laut 1 Chr. 3, 24 Jochanan ist, dessen Nachfolger Jaddua nach des Josephus Zeugniss (Antiqq. XI, c. 7, §. 2. c. 8) noch bis zu Anfang der griechischen Herrschaft lebte, so können wir bestimmter die Ausgangszeit der persischen Herrschaft, etwa die Jahre *vor Alexanders des Grossen Regierungsantritt*, als annähernd richtigen Termin der Abfassungszeit der Chronikbücher hinstellen.

Verfasste aber der Chronist, wie im zuletzt Dargelegten erwiesen, seine Annalen um Alexanders d. Gr. Zeit, so waren die Psalmen 96. 105. 106, aus denen ja der Chronist dargethaner Massen schöpfte, bereits vorhanden. Wir gewinnen somit aus dem inneren Zeugniss der Chronik ein bestimmtes positives Ergebniss für die Abfassungszeit jener Psalmen, wonach dieselben nicht später als um die Mitte des vierten Jahrhunderts verfasst sein können. Die Abfassungszeit ergiebt sich aber noch genauer aus einer tieferen Betrachtung ihres Inhaltes. Der Gedankenschatz, die sprachliche Färbung u. a. m. in Ps. 96 fordern unwillkürlich zu einer Vergleichung mit dem s. g. Deuterojesaja auf, vgl. Ps. 96, 1[a] mit Jes. 42, 10; Ps. 96, 2[b] mit Jes. 52, 7. 60, 6; der Ausdruck יהוה מלך ist Ps. 96, 10[a] wie Jes. 52, 7[b] messianische Loosung, dort wie hier nimmt die leblose Natur, Himmel, Erde, Meer, Gefilde an der Freude über Jehova's Parusie Theil, vgl. Ps. 96, 11 ff. mit Jes. 44, 23. 49, 13; wie der Dichter Ps. 96, 12 alle Waldbäume jubeln lässt, so auch der Prophet Jes. 55, 12 vgl. mit 44, 23 und 14, 8 (denn der Triumphgesang auf den gefallenen Chaldäerkönig Jes. 14, 4 ff. gehört auch zum s. g. Deuterojesaja; ausser vielen anderen Gründen spricht dafür die sprachliche Erscheinung, dass פצח רנה ausser Jes. 14, 7 nur noch Jes. 44, 23. 49, 13. 55, 12 sich findet). Mit vollem Rechte erkannte darum schon Delitzsch (Comment. üb. d. Ps. 1. Aufl. II. S. 44) den Grundton des Ps. 96 als deuterojesajanisch. Dies führt auf die Zeit gegen Ende des Exils, in welche die Abfassung von Jes. 40—66 anzusetzen ist. Auch Ps. 96 erweist sich als nachexilisch. Es wird die in der Ueberschrift enthaltene geschichtliche Notiz der LXX: *„ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδομεῖτο (B. ᾠκοδόμηται) μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν“* das

glaubwürdige Zeugniss einer treu erhaltenen Tradition sein. Gehört aber nach dem allen Ps. 96 in die nach dem Bau des zweiten Tempels fallenden Zeiten der persischen Weltherrschaft, also etwa in den Anfang des fünften Jahrhunderts, so gewinnen wir damit eine historische Basis, auf welcher wir fussend nach dem relativen Alter benachbarter und verwandter Psalmen weiter forschen können. Wie uns nun aus Ps. 96 deuterojesajanische Grundtöne entgegenklingen, so durchzieht dieselbe Färbung der Gedanken, dasselbe Colorit sprachlichen Ausdruckes, wie ein rother Faden auch die in der Nachbarschaft dieses Psalmen befindlichen Lieder. Wie Ps. 96, 4. 10 heisst auch Ps. 95, 3 Jehova *„ein grosser Gott und grosser König über alle Götter“*. Der *„Fels unseres Heils“* Ps. 95, 1 entspricht dem *„Felsen meiner Zuflucht“* Ps. 94, 22. Durch gemeinsame behufs emphatischer Steigerung angewandte Anadiplosis ist Ps. 94, 3 verwandt mit den Stellen Ps. 92, 10. 93, 3 und 96, 13. Psalm 93 ist der erste unter den *„Jehova, als dem König“* huldigenden Psalmen, welche die theokratische Idee von der Parusie Jehova's mit der Signatur יהוה מלך charakterisirt, vgl. Ps. 93, 1. 97, 1. 99, 1. Die bildliche Darstellung der Waffenrüstung Jehova's Ps. 93, 1 hat ihre sachlichen Parallelen in Jes. 51, 9. 59, 17. 63, 1 (vgl. mit Ps. 93, 1 auch 104, 1). Das Bild von der palmen- und cederngleichen Gemeinde Ps. 92, 13–16 findet seinen Commentar in dem deuterojesajanischen Capitel 65, besonders von Vers 21 an. Auch in Ps. 91 ist die farbenreiche Bildersprache des deuterojesajanischen Anonymus und die Berührung mit dem sprachlichen Ausdrucke in Ps. 92 (vgl. Ps. 92, 12 mit 91, 8 und 92, 1 mit 91, 1 wegen עליון) unverkennbar. Wie aber die dem 96. Psalmen nächstvorhergehenden Psalmen, so können auch die demselben folgenden Psalmen 97. 98. 99. 100 ihre enge Verwandtschaft mit Ps. 96 nicht verläugnen, nicht nur wegen innigster Berührung im sprachlichen Ausdrucke: Ps. 97, 1 und 99, 1 יהוה מלך vgl. mit Ps. 93, 1 und 96, 10; Ps. 97, 1 vgl. mit 96, 11; Ps. 97, 7 mit 96, 5; Ps. 97, 9 und 99, 2. 3 vgl. mit 96, 3. 4; Ps. 100, 4 mit 96, 8; nicht nur weil ganze Stellen aus Ps. 96 entlehnt sind, wie Anfang und Schluss von Ps. 98, vgl. Ps. 98, 1^a mit 96, 1^a; Ps. 98, 7^a mit 96, 11^b; Ps. 98, 9 mit 96, 13, gerade wie ferner Ps. 100, Vers 1 wörtlich aus Ps. 98, 4^a und Ps. 100, 3 fast wörtlich aus Ps. 95, 7 (vgl. auch

Ps. 100, 2 mit 95, 2) stammt, sondern ganz besonders weil, wie schon Pss. 91—95, so auch diese Reihe Pss. 97—100 was den Inhalt betrifft gemeinsamen deuterojesajanischen Typus an sich tragen. Für letzteren vgl. Ps. 97, 1 mit Jes. 42, 10—12. 51, 5; Ps. 97, 3[b] mit Jes. 42, 25; Ps. 97, 6[a] mit Jes. 40, 5. 52, 10. 66, 18; Ps. 98, 3[b] stammt wörtlich aus Jes. 52, 10[b]; das „*Händeklatschen*" Ps. 98, 8, „*die Stimme des Gesanges*" v. 5 entspringen aus Jes. 55, 12 und 51, 3; Ps. 98, 1[b] erinnert an Jes. 51, 9. 63, 5. 52, 10; Ps. 98, 4 an Jes. 44, 23. 49, 13. 52, 9; Ps. 99, 5 an Jes. 60, 13 vgl. mit 66, 1. Wegen dieses gemeinsamen Gedankengepräges, wie es auch jenem grossen deuterojesajanischen Anonymus eigen ist, insbesondere wegen des in diesen Liedern sich offenbarenden Bewusstseins von dem universalistischen Berufe der Jehovareligion für die Heidenwelt, wie es in und bald nach der Leidenszeit des Exiles sich entwickelt hatte (vgl. Ps. 96, 10 mit Jes. 52, 7. 10. Ps. 97, 6 mit Jes. 51, 5 ff.), urtheilen wir, dass die ganze Decade der Psalmen 91 bis 100 in dieselbe nachexilische Zeit gehört. Die fast allen diesen Liedern gemeinsame hymnische Form, die leichtbeschwingte farben- und bilderreiche Sprache, die hymnische Gebetsanrede, der liturgische Styl, die Erwähnung der beim liturgischen Gottesdienste üblichen Instrumente, wie sie auch der Chronist erwähnt (vgl. besonders Ps. 92, 4. 98, 5. 6 mit 1 Chr. 13, 8. 15, 16. 16, 5. 6. 42), charakterisirt sie hinreichend als nachexilische Tempellieder, zur Verherrlichung Jehova's an der neu aus den Trümmern erstandenen Stätte des Heiligthumes zu Jerusalem angestimmt. Günstig sind für diese Annahme die vom vorurtheilsfreien Beurtheiler wohl zu beachtenden, nicht mit Hitzig vorschnell über Bord zu werfenden Ueberschriften gerade mehrerer unter diesen Liedern, welche Angaben über ihre *liturgische Bestimmung* enthalten. Nach diesen ist Ps. 92 als מזמור שיר ליום השבת schon vom hebräischen Ueberschreiber als Sabbatspsalm, Ps. 93 als Freitagspsalm (*εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου*), Ps. 94 als Mittwochspsalm (*τετράδι σαββάτου*) allerdings erst von LXX zur Zeit der Liturgie des zweiten Tempels im stehenden Gebrauche bezeugt, was die talmudischen Angaben bestätigen. Auch die Ueberschrift לתודה Ps. 100 ist Sprachgut des nachexilischen Cultus und soll aussagen, dass das Lied beim Dankopfer (genauer beim Thoda-Schelamim-Opfer) gebetet oder gesungen wurde.

Bot der 96. Psalm den Ausgangspunkt für die Bestimmung des Zeitalters der um ihn sich gruppirenden Psalmen der 10. Decade des Psalterium, so können wir einen ähnlichen Weg einschlagen für die wenigstens annähernde Schätzung der Entstehungszeit der übrigen Psalmen des vierten Buches, wenn wir den gleichfalls vom Chronisten (1 Chr. 16) bereits vorgefundenen, weil bei der Zusammenstellung vorhandener Psalmen zu einem neuen Festhymnus wenigstens seinem ersten Theile nach mitverwertheten Psalmen 105 zur Basis für unsere Erörterung nehmen. Suchen wir darum auch hier unsere negative Kritik gegen seleucidisches und makkabäisches Zeitalter durch positive Nachweise zu ergänzen. Die Aufforderung des Dichters am Anfang des Psalmen, Jehova's heilsgeschichtliche Thaten unter der Völkerwelt zu verkünden, verräth den nachexilischen Ursprung, denn das Bewusstsein von Israels Berufe an der Heidenwelt ist erst eine Frucht der Erfahrungen des Exiles. In diesem Punkte berührt sich der Psalm mit dem vorhin besprochenen 96. Psalmen. Die Ps. 105, 41 enthaltene Schilderung der Erlösung ist mit deuterojesajanischen Farben (vgl. Jes. 48, 21) bewirkt. Der ganze Psalm 105 ist ein Nachklang des 78. Psalmen, der ebenfalls die Geschichte des Volkes an der Hand der historischen Bücher durchgeht, so jedoch, dass diese Geschichte mit poëtischen Farben lebhaft ausgemalt wird. Fällt nun Psalm 78, dessen Abfassung durch diejenigen Zeitverhältnisse bedingt erscheint, welche die esra-nehemianische Aera kennzeichnen, vgl. Nehem. 9, 17. 24. 26. 27 mit Ps. 78, 38. 55. 57. 61, — denn die richtige Exegese von vv. 9—11 und 67. 68 führt in die Zeit, wo die Trennung von Samaria und Juda bis zur Unversöhnlichkeit sich gesteigert hatte — frühestens gegen Ende des fünften Jahrhunderts, nach **Ewald** sogar erst in den Anfang des vierten Jahrhunderts, so wird unser Ps. 105, welcher zu hymnischem Zwecke aus Ps. 78 zum Tempelliede umgestaltet erscheint, erst nach dem J. 400 v. Chr. verfasst sein können (vgl. u. a. Ps. 105, 36 mit 78, 51 wegen ויך כל בכור וגו'). Nun wissen wir aber, dass derselbe Psalm vom Chronisten spätestens zu Alexanders d. Gr. Zeit schon vorgefunden ward, weil derselbe ja aus Ps. 105, 1—15 den ersten Theil seines Cento aufbaut; folglich ist Psalm 105 in der Zeit von 400 bis 350 entstanden.

Mit Psalm 105 aber gehören die sich um ihn gruppirenden Psalmen 102—104 und 106—109 in eine und dieselbe Zeitsphäre. Man kann den 105. Psalmen aus dem ganzen Liederkranze nicht herausheben, ohne den inneren Zusammenhang zu zerstören, durch welchen die Lieder aufs engste verbunden sind. Auf Grund dieses innigen Ideenzusammenhanges sah schon Hengstenberg in den ersten drei Liedern der 11. Decade des Psalterium, nämlich Pss. 101—103, eine Trilogie, aber mit mehr Recht in den nächsten vier Psalmen 104—107 eine Tetralogie. Inhaltlich bestimmt man den Zusammenhang näher so, dass Ps. 104 seinen Stoff aus dem Reiche der Natur, Ps. 105 aus der Heilsgeschichte der Urzeit Israels, Ps. 106 aus der Heilsgeschichte bis zum Exil, Ps. 107 aus der Zeit nach der Rückkehr entnimmt. Es bilden die vier Psalmen, wie Delitzsch richtig bemerkt, eine Tetralogie mit chronologischem Fortschritt. Dieser innere Zusammenhang wäre allerdings an und für sich noch nicht zwingend für die Annahme gleichzeitiger Entstehung, wenn nicht andere Erwägungen doch dafür sprächen. Nicht nur, dass nämlich dieser Psalmengruppe im sprachlichen Ausdrucke so viele gemeinsame Eigenthümlichkeiten zukommen, dass man wenigstens die meisten einem und demselben Verfasser zuzuschreiben sich bestimmen lassen könnte (vgl. besonders Ps. 105, 1 mit 106, 1 und 107, 1 wegen des Anfanges; wie aber Ps. 105 mit הודו anhebend mit Ps. 107 ganz gleichen Anfang, so theilt er mit Ps. 104 den gleichen Schluss הללו יה, vgl. ferner Ps. 104, 8 mit 107, 26*); Ps. 105, 45 mit 106, 3; Ps. 106, 4 mit 105, 8. 42; Ps. 105, 2 mit 104, 34; 105, 16 mit 104, 15[b]; 105, 21 mit 104, 24; 105, 32 mit 104, 4; 105, 34 mit 104, 25. Ps. 105, 45 berührt sich mit 103, 18). Auch Pss. 103 u. 104 sind durch innere Verwandtschaft verknüpft, beide Psalmen beginnen mit derselben hymnischen Aufforderung, mit der sie auch schliessen, in beiden Psalmen finden wir die Erwähnung der מלאכים (Ps. 104, 4 vgl. mit 103, 20), der משרתים (Ps. 104, 4 vgl. mit 103, 21), der מעשיו (Ps. 104, 24. 31 vgl. mit 103, 22), in beiden Psalmen kommt der Stamm שבע mit טוב verbunden vor (Ps. 104, 28 vgl. mit 103, 5). Endlich berührt sich auch Ps. 102, 14[b] mit Ps. 103, 13[a];

*) Wegen der variirenden Versglieder: יעלו הרים ירדו בקעות Ps. 104, 8 und יעלו שמים ירדו תהומות Ps. 107, 26.

102, 26 mit 103, 22 (מעשיו). Wie wir für Psalm 105 die Zeit von 400 bis 350 v. Chr. als ungefähre Entstehungszeit nachwiesen, so wird auch für die übrigen diese nachexilische Zeitbestimmung gelten, nicht nur für Pss. 105—107, bei denen Delitzsch sogar die Hand Eines Verfassers erkennt, sondern für die ganze Gruppe, eine Annahme, die gerade diejenigen zwei Lieder bestätigen, welche an den äussersten Seiten den ganzen Cyklus umschliessen, nämlich Ps. 102 am Anfang und Ps. 109 am Schluss. Dass Psalm 109, der neben Psalm 69 der schärfste Fluchpsalm ist, gegen nationale Feinde, insbesondere gegen einen bestimmten Feind gerichtet ist, vielleicht gegen einen ungerechten ausländischen Statthalter, ergiebt sich, wie schon früher von mir gezeigt wurde (vgl. meinen Vers. einer Darstell. der hebr. Poesie nach Beschaffenheit ihrer Stoffe. Dresd. 1865. S. 49), aus exegetischen wie psychologischen Gründen. Sowohl Ps. 102 wie Ps. 109 sind Lieder des nationalen Schmerzes, welche herznagender Kummer und unversöhnliche Stimmung gegen die Feinde, die Zions Blüthen zertraten, erzeugte. Die Grundtöne sind bei dem einen Psalmen 102 *klagende Sehnsucht* — es ist das ganze Lied nur ein Gebetsseufzer um Erlösung und Heimführung nach Zion —, bei dem andern Psalmen 109 eine *unversöhnliche Racheempfindung*, die in schwerem Anathema sich offenbart. Bei aller dieser Verschiedenheit der Grundtöne in der Farbe der Stimmungen haben doch die Lieder viel Gemeinsames im sprachlichen Ausdrucke, in der Anwendung des Sprachgutes, in dem Gebrauche derselben Bilder u. a. m. Hier wie dort der herznagendste Kummer (Ps. 102, 5 ff. vgl. mit 109, 22), hier wie dort der abgehärmte Leib, der vor Gram Nahrung verschmäht (Ps. 102, 5. 6. 10 vgl. mit 109, 24), hier wie dort das Bild der unstäten Heimathlosigkeit (vgl. Ps. 102, 7. 8 mit 109, 23), hier wie dort die elegische Stimmung, die im Bewusstsein der Vergänglichkeit und Flüchtigkeit des Lebens mit einem gestreckten Schatten (am Abend werden die Schatten länger und länger) die schwindenden Lebenstage vergleicht (102, 12: ימי כצל נטוי vgl. mit 109, 23: כצל כנטותו וגו׳), hier wie dort das Schmerzgefühl über erschöpfte Kraft (102, 24 vgl. mit 109, 22. 24), aber auch in beiden Liedern die zur triumphirenden Siegesfreudigkeit sich steigernde Zuversicht auf Jehova's, des Ewigen, Kraft (102, 25—29 vgl. mit 109, 28—31). Da Ps. 109, 18 (vgl. 29) Jes.

59, 17 nachgeahmt ist, da ferner מְעַט Ps. 109, 8 flectirt vorkommt, wie nur erst in der Zeit des späteren Hebraismus (vgl. Koh. 5, 1), so tragen wir um so weniger Bedenken, denselben in eine Zeit mit dem unverkennbar aus der unmittelbar auf das Exil folgenden Zeit stammenden Ps. 102 zu setzen. In diesem spiegeln sich die Volkszustände und Zeitverhältnisse klarer wieder, als in Ps. 109. Der Dichter ist Exulant. Es welkt die Pflanze, aus heimischem Boden in fremde Erde verpflanzt (vgl. vv. 4. 5), es weilt vereinsamt der Nachtrabe unter wüstem Gemäuer (v. 7). So fristet der Dichter in den Trümmern des Exils ein einsames, angefeindetes (v. 9), trauervolles (v. 10) Dasein. In diese Leidensnacht des Exiles leuchtete aber schon die Sonne der Erlösung (vv. 13. 14) im ergreifenden Gegensatz zu dem sich neigenden Lebensabend (v. 12). Schon ist die Stunde gekommen, wo Jehova sein Volk erlöst, vgl. v. 14 בא מועד (מועד ist seit Ps. 75, 3. Hab. 2, 3 stereotyp gewordene Benennung für die Stunde der Befreiung aus dem Exil), die Stunde, da die heimkehrenden Exulanten um Zions Trümmer in sehnsüchtiger Liebe sich sammeln (v. 15). Der Dichter ist nicht unter diesen, weilt noch im Elend, doch nach v. 24 ענה בדרך כחו ist er wohl auf dem Wege zur Heimath begriffen, fürchtet aber vor Ermattung die Heimreise nicht aushalten zu können (v. 25); darüber tröstet ihn die Gewissheit, Jehova werde seine Verheissung, wenn nicht an ihm, so doch an dem nachkommenden Geschlechte erfüllen (v. 29). Alles vereinigt sich, dem Liede den Stempel *exilischer* Zeit aufzudrücken. Nur unter den frischen Eindrücken des Exiles selbst kann der Psalm entstanden sein. Nur ist dies Exil das des Dichters, nicht das des Volkes im Ganzen, wie vv. 17. 18 zeigen, nach welchen Jehova Zion aufgebaut, seine Herrlichkeit offenbaret *hat*, das Gebet um Befreiung erhöret *hat* (v. 18) — auch *hat* ja die Erlösungsstunde schon geschlagen (v. 14). Hat also das Exil zwar für das Volk der Juden im Grossen und Ganzen seine Endschaft erreicht, als der Psalm entstand, so doch noch nicht für den Dichter, der nicht mit den ersten Zügen nach Zion heimkehrte, sondern erst später, vielleicht mit den ungefähr 2000 Exulanten, die unter Esra's Führung im siebenten Jahre des Artaxerxes I. Longimanus 458 v. Chr. in Jerusalem einrückten, oder dreizehn Jahre später mit Nehemia (445). Wir können dies mit mathematischer Evidenz nicht mehr

erhärten, doch wissen wir, dass bis auf Nehemia's Ankunft Jerusalems Mauern und Thore noch zerstört lagen (vgl. Neh. 1, 3. 2, 3. 5. 13. 17. 3, 34. 4, 3. 11 mit Ps. 102, 15). Ergab sich uns aus dem früher Gesagten für Ps. 105, den mittlen der Decade, die Zeit um 400 als Entstehungsalter, so für Pss. 102 und 109, die Anfangs- und Schlusspsalmen der ganzen Gruppe 102—109, nach der letzten Erörterung ungefähr dasselbe, jedenfalls *nachexilisches*, bestimmter *nehemianisches* Zeitalter.

Die übrigen Psalmen dieser Gruppe, welche Pss. 102. 105. 109 wie feste, zu Anfang, Mitte und Ende gesetzte Marksteine kennzeichnen, erweisen sich als Lieder, die den Anfängen des neuen Tempeldienstes ihren Ursprung verdanken, schon um ihres liturgischen Styles willen (vgl. ברכי Ps. 103, 1. 22. 104, 1; הללו יה Ps. 104, 35. 105, 45. 106, 1. 48; הודו Ps. 105, 1. 106, 1. 107, 1 vgl. mit 108, 4). Sie sind sämmtlich nicht älter, als die näher von uns in Bezug auf ihre Entstehungszeit erörterten Pss. 102. 105. 109. Psalm 108 ist allen Anzeichen nach der jüngste unter ihnen, gehört überhaupt zu den jüngsten Liedern der Sammlung, denn aus den Bruchstücken zweier älterer Psalmen 57, 8—12 u. 60, 7—14 zusammengesetzt, erweist er sich als Product einer Zeit, wo die selbstständige Kraft poetischen Schaffens schon erloschen war. Wie die Psalmen der 10. Decade (91—100), so sind auch die der 11. Decade ausser den zwei davidischen Psalmen 101 und 110 Blüthen israelitischer Lyrik aus der Zeit der persischen Herrschaft, genauer aus dem esra-nehemianischen Zeitalter des neuen Jerusalems (vgl. S. 78 ff.).

IV.

Innere Zeugnisse für das Vorhandensein des fünftheiligen Psalterium zur Zeit des Chronisten.

Zu den äusseren Merkmalen des Vorhandenseins des Psalterium, von denen die Erledigung der Frage nach *Zeit der Zusammenordnung* der ganzen Psalmensammlung zum Theil abhängt,

gehören unstreitig die in Gestalt von Doxologieen *(Berachoth)* jedem der vier ersten Bücher angefügten Schlussformeln (vgl. Ps. 41, 14. 72, 18. 19. 89, 53. 106, 48). Diese wie Marksteine zwischen die Grenzen je zweier Bücher gesetzten Doxologieen stammen von dem *letzten Anordner und Zusammensteller* des alttestamentlichen Liederbuches, dem der gesammte Liedervorrath vorlag, den jener zu einem geschlossenen Ganzen vereinigte und nach Analogie des Pentateuch in fünf Bücher theilte. Dass lediglich die äussere Rücksicht auf das fünftheilige Gesetz bei dieser Eintheilung des Psalterium in fünf Bücher obwaltete, nicht etwa Rücksicht auf gleiche Verfasser oder gleiches Zeitalter der Lieder vorherrschte, beweist besonders die hinter den 106. Psalmen gestellte Doxologie, welche von einander trennt, was dem Sachzusammenhange nach eng zusammengehört; denn Pss. 105—107 sind eine nicht nur um des liturgischen Gepräges willen (vgl. הודו am Anfang von 105 u. 107 und הללו יה am Anfang von 106 und am Schluss von 105), sondern besonders um ihres inneren Gedankenzusammenhanges willen organisch gegliederte Kette. Wäre freilich die Doxologie hinter Ps. 106 *nicht* die spätere Zuthat des die Schlussredaction vollziehenden Diaskeuasten, sondern *integrirender Bestandtheil* des Psalmen selbst, so würde die doch klar zu Tage liegende pentateuchische Analogie der Fünftheilung des Psalterium nur so aufrecht erhalten werden können, dass man die vom Dichter des Ps. 106 geschriebene Schlussformel (v. 48) vom späteren Diaskeuasten als bereits vorgefunden und zur Schlussdoxologie verwerthet nachwiese.

Um letztere Annahme zu motiviren, beruft man sich darauf, dass die 61 Psalmen, welche die beiden letzten Bücher ausmachen, so ungleich vertheilt seien, dass auf das vierte Buch nur 17, auf das fünfte die mehr als doppelte Anzahl von 44 Liedern komme. Hätte also der letzte Anordner und abschliessende Zusammensteller die Doxologie eigenhändig angebracht, würde er auf eine gleichmässigere Vertheilung des Liederstoffes bedacht gewesen sein und nach Ps. 118 oder 119 seine Schlussmarke gemacht, mit Ps. 119 oder 120 also das fünfte Buch begonnen haben (vgl. Küenen a. a. O. II. § 142. S. 312. Anm. 14). Dass diese Begründung hinfällig sei, lehrt ein Blick auf die ebenfalls ungleiche Vertheilung der Psalmen in den ersten drei Büchern.

Weder dort noch hier beim vierten und fünften Buch ist das numerische Verhältniss und Gleichgewicht Eintheilungsgrund gewesen. Das erste Buch besteht aus 41, das zweite aus 31, das dritte aus nur 17 Liedern. Wenn es uns leicht erklärlich ist, warum die Hand des Diaskeuasten nach Pss. 41. 72 und 89, weil diese 3 Lieder wahrscheinlich alte Particularsammlungen schlossen, seine Doxologieen anbrachte, so darf uns die allerdings befremdende Thatsache, dass zwischen den beiden eng verwandten Psalmen 106 und 107 ebenfalls eine Doxologie steht — das ist nun einmal nicht wegzuläugnen — nicht zu dem Schlusse berechtigen, diese Doxologie stamme *nicht* vom Diaskeuasten. Des abschliessenden Redactors Amt war ja rein formeller Natur. Nicht innere Sachordnung bestimmte ihn bei der Eintheilung in fünf Bücher, wie dies Princip allerdings bei der *Zusammenordnung und Gruppenvertheilung* in der Aufeinanderfolge der Psalmen sich geltend macht, sondern lediglich Rücksicht auf die fünfgliedrige Thora. Der Hauptbeweis aber, dass die Ps. 106, 48 stehende Doxologie nicht vom Dichter selbst herrührt, muss aus exegetischer Prüfung der Stelle hergeleitet werden. Betrachten wir den Aufbau des 106. Psalmen nach seinem inneren Gedankenfortschritte, so erkennen wir einen historischen Kern vv. 7—46, der dem Volke die Schuld der Väter an der Hand der Geschichte zu lebendigem Bewusstsein führen, so die an den Anfang gestellte Bitte um Vergebung und Gnadenheimsuchung (פקד vv. 4. 5) tiefer begründen, und das eigentliche Schuldbekenntniss im 6. Verse — ein Beichtpsalm, וִדּוּי, ist ja das Lied — näher vermitteln, weiter ausführen soll. Der grosse mittlere Theil des Psalmen, vv. 7—46, gleicht einem Sittenspiegel, in dem das Volk seine schuldvolle Vergangenheit erkennen, aber auch zur reumüthigen Erkenntniss des göttlichen Gnadenreichthums und liebenden Erbarmens (vv. 45. 46) geführt werden soll. Umschlossen ist diese die eigentliche *Beichte* enthaltende historische Ausführung von der *Bitte um Vergebung* v. 4 und um *Erlösung von den Folgen der Schuld*, welche der Dichter in der Zerstreuung seines Volkes in die Heidenwelt erblickt, v. 47. So hängt v. 47 nicht nur mit dem Eingang vv. 1—6 innig zusammen, sondern insbesondere auch wegen des Gebetes „*sammle uns aus den Heiden!*“ mit dem unmittelbar vorhergehenden v. 46, der ja auch von einer

Diaspora Israels unter die, welche sie gefangen fortführten (שוביהם), redet. Als Beichtpsalm schliesst der Psalm vollkommen passend mit einer Bitte, wie sie v. 47 enthält. Aus dem dargelegten Context, nach welchem sich Psalm 106 als ein wohlgefügtes, von v. 47 voll abgeschlossenes Ganzes erweist, erhellt deutlich, wie wenig begründet Hitzig's Behauptung ist, dass dann, „wenn mit v. 47 aufgehört wird, ein rechter Schluss mangele" (Die Pss. übers. u. ausgel. II, 2. Einl. S. X).

Ist aber v. 47 Schluss des Psalmen, so ist v. 48 Schlussdoxologie des Buches, muss ebenso wie die Schlussdoxologieen der übrigen Bücher als spätere redactionelle Zuthat des letzten Sammlers angesehen werden. In dieser Annahme wird uns auch der Einwand nicht beirren, dass v. 48 in Ps. 106 darum mit den übrigen Schlussdoxologieen hinter Pss. 41. 72 und 89 nicht gleichgestellt werden könne, weil diese mit den vorausgehenden Psalmen nichts gemein hätten, jener v. 48 im 106. Ps. dagegen mit v. 47 sehr gut zusammenhänge. Ein gewisser Zusammenhang der als Schlussdoxologie an das zweite Buch angehängten vv. 18. 19 in Ps. 72 liesse sich auch nachweisen, ohne im Geringsten zu der Folgerung zu führen, diese Verse seien integrirender Bestandtheil des Psalmen selbst. Es wählte der Diaskeuast absichtlich Ps. 106 zum Schlusspsalmen des vierten Buches, um die Doxologie nicht ganz unvermittelt an den Inhalt des Psalmen anzureihen. Dass der Inhalt des vorausgegangenen Psalmen auf die Gestaltung der Schlussdoxologie des vierten wie des dritten Buches von Einfluss gewesen sei, hat bereits Delitzsch treffend nachgewiesen (vgl. dessen Commentar üb. d. Ps. 1860. II. S. 111). Gerade ein genauer Vergleich der Schlussdoxologie des vierten Buches mit denen der drei vorigen Bücher muss jeden unparteiischen Beurtheiler überzeugen, dass v. 48 des 106. Ps. als wirkliche Schlussdoxologie des vierten Buches vom letzten Anordner und Redactor, keineswegs etwa vom Verfasser des Psalmen selbst, herrührt. Niemand wird doch glauben, dass der Dichter des 106. Ps. seinem Liede noch eine Beracha anfügte, um mit dieser das vierte Buch zu schliessen. Näher betrachtet stellt sich die in Frage stehende Schlussdoxologie des vierten Buches der des ersten hinter Ps. 41 am nächsten, nur dass es an der ersteren Stelle noch vollständiger heisst: *„und alles Volk sage: Amen, Amen!"* Hätte

diese Worte der Dichter selbst geschrieben, so erschiene die plötzliche, unvermittelte Wendung zum Volke abgerissen, ohne ihres Gleichen im ganzen Psalter, dann könnte jemand, wie von Hitzig in Wirklichkeit geschehen, auf den Gedanken kommen, der Psalmist habe die Stelle aus der Chronik herübergenommen, der spätere Diaskeuast aber habe sich hinterher den Vers als Markstein eines Buches gefallen lassen. Alle diese Folgerungen lassen sich aber nicht ziehen, weil v. 48 im 106. Psalmen *nicht* ursprünglich vom Dichter verfasst, sondern erwiesener Massen spätere liturgische Zuthat, wie die übrigen Doxologieen, ist. Sollte sich indess wirklich wider Erwarten herausstellen, dass jener Schlussvers vom Dichter geschrieben und liturgisch verwendet sei, würden wir selbst da noch nicht die Herübernahme der Stelle aus der Chronik zugeben. Daran hindert uns der bereits angestellte Vergleich der Varianten (vgl. oben S. 51) ואמר des Psalmisten und ויאמרו des Chronisten. Wie nämlich der Chronist schon 1 Chr. 16, 31[b] das aus Ps. 96, 10[a] stammende imperativische אמרו des Psalmisten in die optativische Imperfectform ויאמרו umsetzte, so wandelt er das imperativisch zu fassende ואמר der Doxologie (Ps. 106, 48) seinem erzählungsweise darstellenden Charakter getreu in v. 36 (1 Chr. 16) ebenfalls in ויאמרו. Bei der näheren Prüfung dieser Varianten erwies sich uns die im Psalterium befindliche imperativische Ausdrucksweise beide Male als die Originallesart, zu welcher die entsprechende chronistische Lesart als abhängige Variante sich ergab (vgl. oben S. 49. 50. 51).

Der Schlussvers des chronistischen Hymnus, der sich als eine Zusammenstellung aus Reminiscenzen des Psalmenbuches charakterisirt, ist also mit der einzigen Abänderung, die des Chronisten erzählender Charakter bedingt, Herübernahme aus der Schlussdoxologie des vierten Psalmenbuches, wobei wir übrigens nicht zu entscheiden wagen, ob der Chronist selbst jene Zusammenstellung schuf oder sie in seinem Quellenwerke schon vorfand und seiner annalistischen Darstellung einwebte. Jedenfalls geht aus dem Umstande, dass der Chronist nicht nur den eigentlichen Schlussvers des 106. Psalmen (1 Chr. 16, 35 vgl. mit Ps. 106, 47), sondern auch die Schlussdoxologie des vierten Buches, die zum Liede selbst nicht mitgehörige Schlussformel, mit herübernimmt, unzweideutig hervor, dass der Zusammenordner des chronistischen

Hymnus der ursprünglichen Besonderheit beider Stücke, des den Psalmen schliessenden Verses und der das vierte Psalmenbuch abgrenzenden Schlussformel sich nicht mehr bewusst war. Ihm gilt die Doxologie als Bestandtheil des Liedes, dessen integrirender Bestandtheil sie doch nicht ist. Dies giebt uns zu der Annahme Veranlassung, dass zu des Chronisten Zeit die Doxologieen beim liturgischen Gebrauche als zu den Psalmen selbst gehörig angesehen und mitgelesen worden sind. Die Schlussdoxologieen waren damals „mit dem Körper der Psalmen, hinter denen sie standen, schon *gliedlich verwachsen*“, sagt ganz richtig Delitzsch. Ehe sie so innig mit den Liedern selbst, die sie nur als Marken zu begrenzen bestimmt waren, verwachsen, in Eins verschmelzen konnten, musste schon eine geraume Zeit seit der Thätigkeit des abschliessenden Redactors, von dem jene Schlusssteine herrühren, verstrichen sein. Dass zur Zeit des Chronisten diese Redaction bereits eine vollendete Thatsache war, bekundet die offenbar der Schlussthätigkeit des letzten Sammlers ihren Ursprung verdankende Fünftheilung der Psalmensammlung, von welcher der die Doxologie des vierten Buches mitverwerthende Zusammensteller jenes chronistischen Hymnus Zeugniss ablegt, und von welcher der Chronist selbst zu seiner Zeit Kenntniss gehabt haben muss.

Ein Einwand ist hierbei noch zu beseitigen. Es könnte nämlich doch zweifelhaft erscheinen, ob der Chronist unsere in gegenwärtiger Gestalt vorliegende Psalmensammlung in *fünf* Büchern kannte, wenn man erwägt, dass die 1 Chron. 16, 36 angehängte Doxologie nur den Schluss des *vierten* Buches bezeichnet. Schon der innige Zusammenhang der Pss. 106 und 107, noch mehr aber die ganze Verwandtschaftsgruppe der Pss. 101—109 widerräth diese Annahme. Trotzdem bliebe die Möglichkeit offen, dass im Grossen und Ganzen das fünfte Psalmenbuch, welches die anerkannt jüngsten Lieder enthält, erst nach dem Zeitalter des Chronisten seinen redactionellen Abschluss gefunden habe. Dass dem aber nicht so ist, dass vielmehr der Chronist auch das ganze *fünfte* Buch unseres gegenwärtigen Psalterium bereits vorfand, sollen die im Folgenden auf inneren Zeugnissen der Chronikbücher, der Bücher Esra und Nehemia (und des Buches Jona) beruhenden Nachweise lehren.

V.

Innere Zeugnisse für das Vorhandensein des letzten Psalmenbuches zur Zeit des Chronisten.

Wie der chronistische Darsteller im ersten Buche cap. 16 bei der Schilderung der Festfeier zur Einholung der Bundeslade in den Zelttempel auf Zion jenen Festhymnus (1 Chron. 16, 8—36) dem *David* zuschreibt, so legt er im zweiten Buche cap. 6 dem *Salomo* ein im Thefilla-Styl gehaltenes Tempelweihgebet in den Mund. Wie jener Festhymnus im ersten Buche des Chronisten bei näherer Prüfung als eine aus Psalmentheilen und einem ganzen Psalmen gebildete Zusammenstellung älterer Lieder sich zu erkennen gab, so dürfte von vorn herein dem kritisch prüfenden Auge auch dieses Weihegebet (2 Chron. 6) als ein atomistisch zusammengesetztes Stück erscheinen, in dem nicht unschwer viele Stellen sich unterscheiden lassen, die Reminiscenzen aus dem Psalterium enthalten. Aber nicht nur *gedächtnissweise eingefügte Anklänge* an Psalmenstellen, wie v. 15 an Ps. 89, 4f., v. 16 an Ps. 132, 11. 12, v. 18 an Ps. 89, 12 vgl. mit 11, 4, v. 37 an Ps. 106, 6, enthält jenes sechste Capitel, sondern auch fast *wörtliche Entlehnung* und Herübernahme einer Stelle aus dem 132. Psalmen, worauf wir unseren Beweis, dass auch das fünfte Psalmenbuch zu des Chronisten Zeit vorlag, zuerst gründen. Zur überzeugenden Beweisführung, dass die chronistische Stelle 2 Chron. 6, 41. 42 aus der Originalstelle Ps. 132, 8—10 herzuleiten sei, diene eine eingehendere Exegese des 132. Psalmen und eine genauere Vergleichung der Varianten. Das erstere, Exegese des fraglichen Psalmen, ist darum unerlässlich, weil eine genaue, den Wortsinn wie den Gedankenzusammenhang berücksichtigende Erörterung dieses Psalmen das einzige Mittel ist, den Nachweis zu liefern, dass im Psalmen die fragliche Stelle (132, 8—10) in wohlgefügtem Zusammenhange steht, nicht etwa am ungehörigen, dem Inhalte und Fortschritte der Gedanken nicht entsprechenden Orte, wie Hitzig schon früher in seinem Aufsatze „über die Zeitdauer der hebräischen Psalmenpoesie" (in der Züricher Monatsschrift 1856. S. 436—452) und auch in der neuesten Ausgabe seines Psalmen-

commentares (II, 2. S. 390 ff.) auf's Neue zu erweisen sich bemüht. Dieses 132. Psalmen nehme ich mich Hitzig's Unternehmen gegenüber, diesem Liede seine eigenthümliche Schönheit, seine wahrhaft poetische, schwungvolle Idealität, seine eigenartig ausgeprägte, individualisirende Dichtungsart abzusprechen, um so hingebender an, je weniger es bis jetzt Anderen, auch Ewald nicht ausgenommen (Jahrbb. d. bibl. Wissensch. VIII. S. 165 ff.), gelungen ist, den zähen Anwalt makkabäischer Psalmen von dem eigentlichen exegetischen Sinne und Verständnisse des Liedes zu überzeugen.

Dass Ps. 132 ein einheitlich geschlossenes Ganzes mit ebenmässig fortschreitender Gedankenbewegung bildet, zeigt der Inhalt. Der Dichter bittet (vv. 1—5), Jehova möge David das gedenken und vergelten, was er für ihn gethan, da er sich mühete, ihm eine Stätte zu bereiten, „*eine Wohnung zu finden für den Starken Jacobs*". „*Was David nur mühend erstrebte und suchte, das ihm aber in's Leben zu rufen nicht bestimmt war* (nämlich eine Wohnstätte für Gott), *das haben wir gefunden*" (der neue zweite Tempel Zions ist erbaut), diesen Hauptgedanken, der sich uns aus dem klaren Sinne des Folgenden (vgl. besonders vv. 13. 14) ergiebt, zerlegt der Dichter in individualisirender Weise, indem er das Hauptereigniss der *Gegenwart*, die Begründung der neuen Heilsstätte, welches seine ganze Seele erfüllt, im kühnen Fluge dichterischer Phantasie mit der 2 Sam. 7 erzählten Thatsache aus der *Heilsvergangenheit* seines Volkes verknüpft. Hierbei gedenkt der Psalmist des für Davids Suchen nach einer Gotteswohnung charakteristischen Ereignisses, als er der als Stellvertreterin des Daseins Jehova's verehrten Bundeslade, jenem bis dahin auf Wander- und Kriegszügen das Volk begleitenden Heiligthume, eine bleibende Wohnstätte in einem Zelttempel auf Zion bereitete (2 Sam. 6) und greift aus jener Zeit den wichtigen Moment heraus, da die von David zur Erkundung des dermaligen Aufenthaltes der Bundeslade ausgesandten Boten ihm die freudige Kunde bringen: „*Wir hörten, sie* (scil. ארון als fem. wie 1 Sam. 4, 17. 2 Chron. 8, 11) *sei in Ephrata,* d. i. im Stammgebiete Ephraims, *und haben sie gefunden in Kirjath-Jearim*" (denn diese Stadt, in welcher nach 1 Sam. 7, 1 f. die Bundeslade 20 Jahre war, bis David sie nach Zion übersiedelte 2 Sam. 6, 2—4, ist unter שׂדי־יער am besten zu verstehen). An diesen freudigen Ausruf, der da bekundet, dass man die Stätte

der Heilsgegenwart Jehova's gefunden, schliesst sich in engem logischen Zusammenhange die freudige Aufforderung v. 7 an das Volk, anzubeten und v. 8 f. an Jehova, *bleibende* Wohnung zu nehmen. Der zu ergänzende Mittelgedanke ergiebt sich durch die Beziehung auf die Gegenwart des Dichters, da man zu dem neuen Jehova-Tempel wallfahrtete, um anzubeten, von selbst. Es stehen v. 7 Modi der Selbstaufmunterung. Die Worte sind also Worte der Gemeinde, als deren Glied und aus deren Herzen der Psalmist redet. Des Dichters Geist ist noch mächtig beherrscht von den Erinnerungen an die davidische Einholung der Bundeslade. Diese hochwichtige, freudige Thatsache aus der Heilsvergangenheit rückt in des Dichters Geiste so nahe an die entsprechende hochwichtige, freudige Thatsache der Heilsgegenwart, d. i. die Vollendung des neuen Tempels, dass beide Heilsthatsachen sich decken und die nach dem nüchternen Wortverständniss allerdings nur auf frühere Zeiten passende Erwähnung der Bundeslade (v. 7 als *Fussschemel* und v. 8) in idealem Sinne auch mit einer späteren Zeit (wie uns scheint, der Anfangszeit des neuen Tempels), da Israel längst keine Bundeslade mehr hatte, sich vereinbaren lässt. Wer mit Hitzig in den vv. 3. 4 eine seltsame Uebertreibung findet, „da die Stätte längst gefunden war", ist freilich unfähig, den wahren Geist dichterischer Conception zu erkennen. Wie innig schliesst sich der Aufruf: „*Ziehe ein zu Deiner Ruhe!*" an Jehova v. 8 an die Aufforderung und Selbstermunterung des Volkes v. 7! Wie entsprechend dem Gedankenzusammenhange in den vv. 1—6, wo von einem rastlosen Suchen nach einer Ruhestätte für Gott und von einem endlichen Finden derjenigen sacramentalen Stätte der Gegenwart Gottes die Rede war, welche Jahrhunderte lang den Geschicken eines wechselvollen Wander- und Kriegslebens ausgesetzt war, die also keine bleibende Stätte gefunden hatte, ist der Ausdruck מנוחה als *bleibender Ruhesitz* für Jehova gewählt (v. 8)! Die in v. 1 begonnene, bis v. 5 ausgeführte Bitte, Jehova möge, eingedenk dessen, dass David sich einst eifrig mühete, ihm eine Wohnstätte zu bereiten, jetzt, da nicht — wie einst für die Bundeslade — eine nur *wechselnde* (v. 6), sondern eine *bleibende Ruhestätte* (vv. 7. 8) vorhanden sei, in seine Ruhe, d. i. sein bleibendes Heiligthum unter dem Festgeleite in heiligem Schmucke prangender Priester, unter dem Freudenjubel

seiner Frommen (v. 9) einziehen, schliesst sich voll und rund ab mit v. 10: Jehova wolle um seines Gesalbten Davids willen diese Bitte erfüllen. Ferner entspricht diesem in vv. 1—10 ausgesprochenen Gebete der Gemeinde in vollkommen harmonischer Wechselbeziehung die Bekräftigung Jehova's (vv. 11—18), dass er Zion zu seinem ewigen Wohnsitze erkoren habe, dass die davidische Königskrone in unverlöschlichem Glanze strahlen werde. Der Bitte v. 8 entspricht die Gewähr v. 14, dem Wunsche v. 9 fast wörtlich die Zusage v. 16. Staffelweise mit Wiederaufnahme eines Gedankens in ähnlichem Wortgepräge schreitet der Rhythmus des Liedes vorwärts. Es ist ein Stufenpsalm in des Wortes eigentlicher Bedeutung.

In diesem von *einem* Gedanken einheitlich beherrschten und von dem nachgewiesenen Context inhaltlich zu einem organischen Ganzen zusammengeschlossenen Psalmen erscheinen die vv. 8—10 so gliedlich mit den um dieselben sich gruppirenden Versen verwachsen, dass sie nicht als entlehntes fremdes Gut, vom späteren Dichter aus dem ursprünglichen Boden 2 Chron. 6, 41 f. künstlich mitten in unser Lied verpflanzt angesehen werden können, ohne dass der natürlichen Auslegung Gewalt angethan wird. Dass vielmehr der Chronist unseren Psalmen als Quelle benutzte, dass dieser spätere chronistische Erzähler aus dem zu seiner Zeit vorliegenden Psalmenbuche, und zwar aus dessen letztem und jüngstem Theile, die Töne und Farben entlehnte, aus deren Zusammenstellung er ein würdiges Gemälde von der durch Salomo veranstalteten Tempelweihe herstellen wollte, wird eine genaue Vergleichung der Varianten zeigen. Stellen wir, um diese Aufgabe zu lösen, beide Texte neben einander:

	Ps. 132.		2 Chron. 6.
v. 8	קומה יהוה למנוחתך	v. 41	ועתה קומה יהוה אלהים
	אתה וארון עזך		לנוחך אתה וארון עזך
v. 9	כהניך ילבשו צדק		כהניך יהוה אלהים ילבשו תשועה
	וחסידיך ירננו		וחסידיך ישמחו בטוב
v. 10	בעבור דוד עבדך אל תשב	v. 42	יהוה אלהים אל תשב פני
	פני משיחך		משיחך זכרה לחסדי דויד עבדך

Gleich die erste Variante zeigt die bereits früher nachgewiesene Vorliebe des chronistischen Schriftstellers, ältere dem Psalterium entlehnte Stücke mittels eines als Anknüpfungsformel

dienenden, dem Originaltexte vorgestellten Ausdruckes anzufügen. Bediente er sich 1 Chron. 16, 35 des ואמרו, um den Schluss des 106. Psalmen sammt Doxologie an das Vorige in nicht allzu unvermittelter Weise anzureihen, so verwendet er 2 Chron. 6, 41 ועתה als Klammer in gleicher Absicht. Dasselbe ועתה diente ihm schon einige Male in demselben Capitel als Uebergangsformel, gleichsam als Anführungszeichen, so in v. 16, wo er vermuthlich zuerst, allerdings in freier gedächtnissweiser Art, den 132. Psalmen reproducirt, denn das שמר לעבדך וגו' ist dem Sinne und dem wörtlichen Ausdrucke nach Anklang an Ps. 132, 1; vgl. dasselbe ועתה am Anfange des 17. Verses von 2 Chr. c. 6. Dasselbe עתה in gleicher Geltung, nämlich den Anschluss von anderweitigen Reminiscenzen vermittelnd, treffen wir auch an der Spitze des 40. Verses, dort allerdings ohne Vav copulativum. Auch für diesen Vers wird dies עתה zum Verräther jüngerer, aus älterem Gut compilirender Hand. Lehrreich für die Art des mosaikartig verbindenden Verfahrens des Chronisten, welcher zu dem diesem allenthalben eigenthümlichen und für dessen schriftstellerischen Typus charakteristischen Musivstyle führen musste, der Schriftstücke älterer Literatur, theils ältere historische Stücke aus den Büchern der Könige (vgl. 2 Chr. 1, 3—13 mit 1 Reg. 3, 4—14. 2 Chr. 7, 4—12 mit 1 Reg. 8, 62—9, 2. 2 Chr. 8, 4—18 mit 1 Reg. 9, 17—28 etc.), theils ältere Psalmenworte (1 Chr. 16, 8—36 vgl. mit Ps. 105, 1—15. Ps. 96. Ps. [106, 1] 106, 47. 48) zu einem neuen Schriftganzen verbindet, ist die an dieser Stelle (2 Chr. 6, 40. 41) gemachte Wahrnehmung, dass jenes עתה theils mit, theils ohne Vav copulae von der aus dem einen Buch (in diesem Falle dem Königsbuch) entlehnten Schriftstelle zu der aus einem anderen Buche (in diesem Falle dem Psalterium) zu entlehnenden Stelle, die sich eben dadurch als spätere Zuthat verräth, den Uebergang bahnt. Das eine Mal steht dies als Uebergangsformel dienende עתה (2 Chr. 6, 40) an der Spitze des neu aus anderweiten Quellen geschöpften Citates *nach* einer lange fortgesetzten aus 1 Reg. 7, 51 bis 8, 50 vgl. mit 2 Chr. 5 bis 6, 39 mit Ausnahme einiger sinnerleichternder Einschiebsel und geringfügiger Auslassungen *wörtlich* vom Chronisten entlehnten Stelle, die mit אשר חטאו לך mitten im 50. Vers des 8. Cap. 1 Reg. plötzlich abbricht (vgl. 2 Chron. 6, 39 Schluss mit 1 Reg. 8, 50 Mitte); das andere Mal finden wir je-

nes ועתה (2 Chr. 6, 41) an der Spitze der aus Ps. 132 citirten Worte *nach* einer theils aus 1 Reg. 8, 52 theils aus Ps. 130, 2 entlehnten Stelle, welche ähnlich bei Nehem. 1, 6 wiederkehrt. Die Annahme, der Chronist habe sowohl 6, 40 als 7, 15 seines zweiten Buches aus jener Nehemiastelle 1, 6 geschöpft, empfiehlt sich trotz der grossen Aehnlichkeit und augenscheinlichen Verwandtschaft der Stelle nicht, erscheint bei näherer Erwägung vielmehr aus folgenden Gründen unzulässig:

1) Der Chronist wird schwerlich den ziemlich gleichzeitig mit ihm schreibenden oder doch nur um weniges älteren Verfasser des Buches Nehemia (der wegen c. 12, v. 1—26, wo die Genealogie bis auf die fünfte Generation nach Serubabel und Josua, also von der Zeit nach 536 bis in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. herabgeführt wird (v. 10 ff.), füglich *nicht vor* Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr. sein Buch verfasst haben kann) als Geschichtsquelle benutzt haben, während er die als ältere Quelle ihm vorliegenden Königsbücher als Epitomator erwiesener Massen reichlich ausbeutet. Nachdem er 2 Chr. 5—6, 39 mit wenigen Varianten, die den Text planer und correcter machen sollen, aus 1 Reg. 7, 51 bis 8, 50ᵃ entlehnte, geht er v. 40 mit Ueberspringung von 1 Reg. 8, 50ᵇ—51 plötzlich zum 52. Vers 1 Reg. 8 über, dort den abgerissenen Faden wieder anspinnend.

2) Nehemia steht selbst in Abhängigkeit vom Psalterium, vgl. besonders das Neh. 9, 5—10, 1 befindliche Bussgebet, das den liturgischen Styl der Thefilla, wie sie auch in Ps. 106 als Abart (Vidduj) zum Ausdruck kommt, offenbar nachahmt. In diesem Bussgebete finden sich nicht nur aus alten poetischen Stücken entlehnte Stellen, welche es bezeugen, dass dem Verfasser des Buches Nehemia der alte Liedersegen seines Volkes bekannt und gegenwärtig war, wie die c. 9, v. 11 citirte Stelle aus dem alten Liede am Meere zeigt (vgl. Exod. 15, 5ᵇ. 19ᵇ), wie ferner Anklänge an des Moses Schwanenlied (Deut. 32) bekunden, sondern Nehem. 9, 15 ist abhängig von Ps. 78, 24; 9, 17 von Ps. 78, 38; 9, 24 von Ps. 78, 55; 9, 26 von Ps. 78, 57 f.; 9, 27 von Ps. 78, 61 etc.; der Nehem. 5, 19. 13, 14. 22 stereotyp wiederkehrende und auch den Schluss des Buches bildende (13, 31ᵇ) Bittruf זכרה לי dürfte zurückzuführen sein auf Psalmenstellen wie 106, 4 (vgl. auch 106, 7ᵃ mit Nehem. 13, 22ᵇ wegen רב חסדך) und 25, 7.

3) Der Ausdruck אזניך קַשֻּׁבוֹת begegnet uns in diesem Gepräge der Wortform nur im 130. Ps. v. 2, nicht aber Nehem. 1, 6, am angeblichen Fundorte, denn da ist der ältere Hebraismus umgeformt in אזנך קַשֶּׁבֶת (jüngere Pielbildung). Doch wollen wir auf diesen sprachlichen Grund nicht ein allzugrosses Gewicht legen.

Es ist somit triftiger Grund vorhanden, mit Delitzsch und Hupfeld sich dahin zu entscheiden, dass auch schon der 40. Vers von 2 Chr. 6 einer wenigstens theilweisen Reminiscenz aus dem Psalterium (Ps. 130, 2) sein Entstehen verdankt. Daraus folgern wir weiter, dass die Psalmen 130 und 132 schon zu des Chronisten Zeit einander so nahe gestanden haben, wie heutzutage. Denn nur so ist es erklärlich, wie des chronistischen Darstellers Erinnerung von Ps. 130, den er an erster Stelle (2 Chr. 6, 40) gedächtnissweise verwendet, leicht zu dem benachbarten 132. Psalmen, den er ausgiebiger für seinen epitomatorischen Zweck verwerthet, herübergleiten konnte.

Auch alle übrigen Varianten geben uns ebensoviele Beweise an die Hand, dass die Abhängigkeit auf Seite des Chronisten sei. Das poetisch vollklingende מנוחה des Psalmisten vertauscht der Chronist mit dem kahleren, kürzeren נוח (vgl. 2 Chron. 6, 41[a] mit Ps. 132, 8[a]), welches das ursprüngliche schon darum nicht sein kann, weil jenes מנוחה aus dem sonstigen Sprachgebrauche des Psalmisten (v. 14) urwüchsig hervorgeht. Wenn der Chronist ferner den dichterisch fein individualisirenden Ausdruck ילבשו צדק (Ps. 132, 9[a]) in ילבשו תשועה (vgl. תשועה mit ישע Ps. 132, 16[a]) verallgemeinert, wenn er ferner das dem Psalmisten ureigene ירננו (Ps. 132, 9[b]) — ureigen nennen wir es, weil im Psalmen dieselbe Wortform desselben Stammes wiederkehrt im 16. Verse, der als Nachhall des 9. Verses von der gemeinsamen Spracheigenthümlichkeit und der in gleichbleibenden Ausdrucksformen sich offenbarenden Gedankeneinheit unwiderlegliches Zeugniss giebt — auflöst und in zwei Wortformen zerlegt, nämlich in den nüchternen, schwunglosen Ausdrück: ישמחו בטוב (vgl. 2 Chr. 6, 41 am Schluss), so entspricht dies vollkommen dem allenthalben aus der Methode der Quellenbenutzung des Chronisten ersichtlichen, anderen Ortes von mir bereits nachgewiesenen Streben jenes annalistischen Compilators, die Eigenthümlichkeit älterer Diction in die späteren gangbaren sprachlichen Erscheinungen

umzumünzen, den in erhabener Ursprünglichkeit frisch und harmonisch dahinfliessenden Strom dichterischer Rede in die planere, dem Prosastyle sich nähernde, leichter verständliche Ausdrucksweise umzusetzen. Auch die letzte Variante des Chronisten זכרה לחסדי וגו' (2 Chr. 6, 42[b]) ist aus diesem Streben hervorgegangen, denn im Vergleich mit dem psalmistischen אל תשב פני וגו' (Ps. 132, 10[b]) ist jenes die erleichternde Lesart, auf deren jüngere Gestaltung die Reminiscenz des Chronisten an den Anfang des entlehnten Psalmen (132) זכור in v. 1 und an die Stelle Jes. 55, 3 (wegen חסדי דוד) Einfluss geübt haben mag. Nicht minder verrathen sich endlich die Einschaltungen der Gottesnamen, einmal v. 41 des Namens אלהים, zweimal v. 41[b] und v. 42[a] des paarweise verbundenen יהוה אלהים, als jüngere, dem älteren Psalmentexte eingefügte Erweiterungen, durch welche das knapp und concinn in ebenmässigem Bau der Glieder verlaufende Versgefüge des Psalmen unschön auseinandergedehnt, und das auf gleichmässiger Vertheilung der Redetheile beruhende Ebenmass der einzelnen Versglieder aufgehoben wird. Besondere Beachtung verdient hierbei der Gebrauch des Gottesnamens אלהים, der auch darum als spätere Zuthat anzusehen ist, weil der Psalmist ausschliesslich יהוה braucht, während der Chronist das dem ganzen jüngeren Theile des Psalterium fremdartige אלהים (mit alleiniger Ausnahme von Ps. 144, 9 — so weit erstreckt sich in diesem Psalmen die Nachbildung altdavidisch-*elohimischer* Psalmen, dass selbst dieselbe heilige Nomenclatur pietätsvoll gewahrt bleibt —) auch sonst mit Vorliebe mit יהוה zu verbinden pflegt.

Sowohl die exegetische Untersuchung als die textkritische Prüfung der betr. Parallelstellen in der Chronik wie im Psalter führen zu *einem* Ergebniss, dass Ursprünglichkeit auf Seite des Psalmisten, dass der Chronist folglich, da er die Pss. 132 und 130 compilirte, auch das fünfte Buch des Psalterium als Quelle benutzte, wie er bereits das vierte und die früheren Bücher kannte und compilirte. Auch mancherlei Anklänge (nicht gerade Citate) an Psalmenstellen gerade des fünften Psalmenbuches beim Chronisten zeugen für dessen Bekanntschaft mit diesem jüngsten Stücke der Psalmensammlung. Reminiscenzen aus dem fünften Psalmenbuche enthält das Wort an den Propheten Nathan (1 Chr. 17), vgl. v. 13 f. mit Ps. 132, 10. 12. Auch das dem David

vom Chronisten als Abschiedswort in den Mund gelegte Stück am Schluss des ersten Chronikbuches zeigt gemeinsames Gut mit Psalmen des fünften Buches; für die Darstellung von 1 Chr. 29, 10—15 bildeten Hallel- und Berachapsalmen des fünften Buches, wie 118, besonders 145, Vorbild und Muster, vgl. besonders 1 Chr. 29, 10 mit Ps. 145, 1; 1 Chr. 29, 11. 12 mit Ps. 145, 3—5; 1 Chr. 29, 13 mit Ps. 145, 2 und 118, 28. Es klingen ja dem im Gesangbuch seiner Gemeinde lebenden, mit den Cultusformen innig vertrauten Chronisten die Stimmen aus dem reichen Liederschatze der Vorzeit tausendfach entgegen, 1 Chr. 29, 15 stammt seinem ersten Theile nach aus Ps. 39, 13, auf die zweite Vershälfte wirkte vielleicht Ps. 109, 23 und 144, 4.

Ein weiteres Zeugniss für das Vorhandensein auch des fünften, vorzugsweise für liturgischen Gebrauch bestimmte Tempellieder enthaltenden Psalmenbuches kann aus Stellen wie 1 Chr. 16, 34. 41; 2 Chr. 5, 13; 7, 3. 6; 20, 21 (vgl. 29, 27. 30); Esr. 3, 11 abgeleitet werden, doch lässt sich ein directer Beweis auf Grund jener Stellen nicht führen. In allen jenen Stellen kehrt die Danksagungsformel הודו ליהוה כי טוב כי לעולם חסדו in demselben liturgisch stereotyp gewordenen Gepräge wie Ps. 106, 1. 107, 1. 118, 1 und 136, 1 wieder. Die Art und Weise, wie diese Formel entstand und so im Laufe der Zeiten sich dem allgemeinen cultischen Brauche einbürgerte, dass sie festes liturgisches Gepräge gewann und zur stehenden Dankformel ward, ist nur im Zusammenhange mit dem geschichtlichen Werden der für den Gottesdienst bestimmten Tempelgesänge zu verstehen, in welchen derselbe liturgische Aufruf zum Danke sich findet. Der hymnologische Charakter, den die Danksagungsformel an sich trägt, spricht für diese Entstehungsweise. Wenn also in historischen Büchern an Stellen, wo gottesdienstliche Handlungen älterer oder neuerer Zeit beschrieben werden, jene liturgische Formel von den Verfassern, mit Vorliebe insbesondere vom Chronisten und vom Verfasser des Buches Esra, gebraucht wird, so ist mit Wahrscheinlichkeit als Voraussetzung dieses Gebrauches das Vorhandensein solcher hymnischer Lieder, die mit jener Formel beim Cultus gebetet und gesungen wurden, anzunehmen. Aus der Stelle Jerem. 33, 11 ergiebt sich, dass schon in älteren Tempelliedern, die beim sionitischen Cultus des ersten Tempels

erklangen, jener liturgische Aufruf den Grundton bildete. Das Vorkommen dieser in allgemeinen Brauch gekommenen liturgigischen Formel bei dem einen oder anderen Schriftsteller als bestimmtes Citat aus einem gewissen Psalmen, der jene Formel ebenfalls als Anfang oder Antiphone hat, anzusehen, verträgt sich weder mit dem allgemeinen liturgischen Gepräge jener Formel überhaupt, noch mit der dargelegten geschichtlichen Genesis derselben im Besonderen. Es lässt sich mithin aus der angeführten Stelle bei Jeremia (33, 11) keineswegs mit Bestimmtheit schliessen, dass schon zur Zeit des Jeremia (unter Zedekia) der 136. Psalm in stehendem Gebrauch gewesen sei. Die Jeremiastelle enthält kein directes Citat dieses Psalmen, hat nur die liturgische Formel, insbesondere das 24 Mal antiphonisch wiederkehrende zweite Hemistich der Formel mit demselben gemein. Mit fast gleichem Rechte könnte man ja dann in Jerem. 33, 11 auch Citat von Ps. 106, 1. 107, 1. 118, 1 sehen. Ebensowenig als die Jeremiastelle enthalten die Stellen beim Chronisten I. 16, 34. 41. II. 5, 13. 7, 3. 6. 20, 21 directe Hinweise auf den 136. Psalmen speciell, obwohl ältere wie neuere Ausleger dies anzunehmen geneigt sind (schon Cassiodor, der mit Bezug auf 2 Chr. 5, 13. 7, 3. 6 vom 136. Psalmen sagt: „*magnam psalmi hujus virtutem esse, paralipomena ostendunt; ibi enim ut decantato hoc psalmo gloria Dei domum implevit, ita adhuc praesto est divina praesentia, si pure hymnus decantetur*", von den neueren Thenius, Dillmann u. a., vgl. Jahrbb. für deutsche Theologie. 1858. III. S. 459 ff.). Anders verhält es sich mit der Stelle bei Esra c. 3, vv. 10. 11, deren contextmässiges Verständniss mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuthen lässt — denn directe Beweisführung ist auch auf diese Stelle nicht zu basiren —, dass dort ein Psalm wie 118 oder 136 gemeint sei. Dafür spricht besonders der Ausdruck (Esr. 3, 11) ויענו, welcher, wie auch sonst (vgl. 1 Sam. 18, 7), vom antiphonischen Vortrag in Wechselchören zu erklären ist. Nun sind aber auch die Psalmen 118. 136 *cantus antiphoni*, insbesondere ist Ps. 136 so angelegt, dass das erste Hemistich jedes masoretischen Verses von den levitischen Sängern, das zweite als Antiphone 24 Mal wiederkehrende von der Gemeinde responsorienmässig vorgetragen werden sollte. Es liegt also die Annahme nahe, dass Esra bei

jener Schilderung im 3. Capitel, wo er die Feier der Grundsteinlegung des neuen Tempels mit davidischen Festklängen verherrlichen will (vgl. besonders Esr. 3, 10 על ידי דויד), auf jenes Musterbild eines antiphonisch angelegten Festhymnus, den in der Sprache der Liturgie „das grosse Hallel" genannten, ebenfalls, wie das ganze Psalterium, als davidisch geltenden 136. Psalmen (oder den 118.) hinweist. Daraus ist weiter ersichtlich, dass, wie der Chronist, so auch Esra, den spätesten Theil, das fünfte Buch des Psalters, bereits kannte. Ist nun auch Esra, der im siebenten Jahre des Artaxerxes I. Longimanus (458 v. Chr.) nach Jerusalem kam (vgl. Esr. 7, 8), nicht selbst der Verfasser des Stückes c. 3—6, v. 18, sondern gehört dasselbe allen Anzeichen nach zu älteren Berichten der Colonie (wegen der darin enthaltenen chaldäischen Documente), jedenfalls darf die Abfassungszeit nicht später als Mitte des fünften Jahrhunderts angesetzt werden. Nach diesen nur allgemeinen Andeutungen fallen die Pss. 136. 118 in die esra-nehemianische Wiederherstellungszeit. Einzelnachweise folgen später.

VI.

Positiver Nachweis des Zeitalters der einzelnen Lieder und Liedergruppen in den jüngsten Psalmensammlungen.

Aus dem zuletzt Erörterten ergiebt sich uns, dass eine ziemliche Anzahl von Stellen in den Chronikbüchern, in Esra und nach früherem Nachweise (vgl. S. 39 ff.) in dem Buche Jona in mehr oder minder freier, wörtlicher oder gedächtnissweiser Art auch aus dem fünften Buche des Psalterium entlehnt sei. Die Psalmen, welche in jenen Stellen, von denen wir Entlehnung nachwiesen, verwerthet, theils citirt, theils mit Abänderung benutzt und compilirt erscheinen, sind folgende:

Ps. 115 von Jona entlehnt (vgl. Jon. 1, 14ᵇ mit Ps. 115, 3),
- 116 von Jona benutzt (vgl. Jon. 2, 10 mit Ps. 116, 17. 18),
- 120 von Jona entlehnt (vgl. Jon. 2, 3 mit Ps. 120, 1),

Ps. 130 vom Chronisten entlehnt (vgl. 2 Chron. 6, 40 mit Ps. 130, 2),
- 132 vom Chronisten entlehnt (vgl. 2 Chron. 6, 41. 42 mit Ps. 132, 8—10),
- 136 oder 118 (?) angedeutet von Esra (vgl. Esr. 3, 10. 11 mit Ps. 136, 1 und 118, 1),
- 142 von Jona verwerthet (vgl. Ps. 142, 4 mit Jon. 2, 8),
- 145 vom Chronisten verwerthet (vgl. 1 Chron. 29, 10 mit Ps. 145, 1; 1 Chron. 29, 11. 12 mit Ps. 145, 3—5; 1 Chron. 29, 13 mit Ps. 145, 2).

Diese über Anfang, Mitte und Ende des fünften Psalmenbuches wie einzelne leitende Lichtpunkte verstreuten acht Psalmen 115. 116. 120. 130. 132. (118). 136. 142 bieten uns sichere Handhaben für die weitere Auffindung des Zeitalters auch der übrigen Psalmen desselben Buches. Liessen sich jene acht Lieder auf Grund der nachgewiesenen Entlehnung, welche vormakkabäische Schriftsteller (Chronist, Esra, Jona) aus ihnen veranstalteten, nicht als makkabäisch aufrecht erhalten, so gewiss auch diejenigen Lieder des fünften Buches nicht, die vermöge innerer wie äusserer Merkmale, vermöge ihrer Reihenfolge im Psalter, vermöge sprachlicher Verwandtschaft und Ideengleichartigkeit in gleiche Linie mit jenen gestellt, oder wegen noch älteren Gepräges im Vergleich mit jenen noch früher angesetzt werden müssen. Von besonderer Wichtigkeit bleibt bei der Erörterung des Zeitalters der einzelnen Psalmen ja immer die tiefere Erwägung des Zusammenhanges der Lieder unter sich und ihrer Zusammenordnung nach gleichen Bestimmungsgründen. Nirgends im Psalterium ist aber das Erwachsen des Psalmenbuches aus Sondersammlungen von Liedern, die durch gemeinsame Eigenthümlichkeiten verknüpft gewisse Verwandtschaftsgruppen bilden, deutlicher ersichtlich, als gerade im fünften Buche. Diese gemeinsamen Eigenthümlichkeiten sind theils formeller Art, theils beziehen sie sich auf den Inhalt der Psalmen. Indem wir diese allgemeinen als Massstab der Beurtheilung aufgestellten Grundsätze einzeln anwenden, setzen wir die oben S. 60 mit dem 109. Psalmen abgebrochene Untersuchung der Abfassungszeit der ersten Decade des fünften Psalmenbuches mit einstweiliger Uebergehung des besondere Besprechung erheischenden 110. Psalmen

fort und betrachten die um Pss. 115 und 116 sich gruppirenden Lieder. Denn die Pss. 115 u. 116 gehören uns zu den bekannten Grössen, von denen wir ausgehen müssen, um die unbekannten zu finden.

Wie der 106. Psalm *nach* den zwei Liedern Pss. 104. 105, die mit הללו יה *schliessen,* das erste unter den Liedern in der ganzen Psalmensammlung ist, welche dieselbe als Beischrift des Diaskeuasten sich kennzeichnende Formel *eröffnet,* so ist der 113. Psalm *nach* den mit הללו יה *anhebenden* beiden Liedern Pss. 111. 112 das erste unter den Liedern im letzten Buche, welche jenes Wort *zugleich am Anfang und Ende,* dort als kräftige Eröffnung, hier als volltönendes Finale haben. Wie dieses Hallelujah die ganze Psalmenreihe 111—118, die *vor* den Stufenpsalmen stehende Gruppe — von Ps. 119 abgesehen —, beherrscht, so dass es die Pss. 111. 112 allein an der Spitze als auftaktartigen Anfang, die Pss. 115. 116. 117 — also wieder eine ununterbrochene Dreizahl von Psalmen (wie 104-106 und 111—113) — allein am Schluss als kräftiges, volltönendes Ende haben, so beginnt und schliesst dasselbe Hallelujah *den unmittelbar auf die Stufenpsalmen folgenden* Ps. 135 und beherrscht endlich ebenfalls als Eröffnungs- und Schlusswort die ganze Schlussreihe Pss. 146—150. Hierbei ist die Methode des Diaskeuasten durchsichtig, welcher die Gradualpsalmen von beiden Seiten mit Hallelujah-Psalmen umschloss, so zwar, dass er sowohl auf den ganzen Hallelujah-Liederkranz (Pss. 113—118), welchen das alte Rituale das „ägyptische Hallel" (הלל המצרי) nennt, und welches den Stufenpsalmen vorausgeht, als auch auf den einzelnen, auf die Stufenpsalmen unmittelbar folgenden Hallelujah-Psalmen 135 einen mit der alten, schon Jerem. 33, 11 vorkommenden liturgischen Formel beginnenden „Hodu-Psalmen" (vgl. Ps. 118 u. 136) folgen lässt*). Im Gegensatz zu der in der liturgischen Sprache schlechtweg „das Hallel" genannten Gruppe der Pss. 113—118 hiess der 136. Psalm mit seinem 26 Mal wiederkehrenden כי לעולם חסדו „das grosse Hallel" nach dem Tractat Sofrim c. 18, § 2. Dass die ebenfalls

---

*) Ein gleicher Eintheilungsgrund bestimmte den Diaskeuasten, an die das vierte Buch schliessende Trilogie von Hallelujah-Psalmen einen Hodu-Psalmen (107) anzuschliessen.

mit Hallelujah anhebenden und abschliessenden fünf Psalmen 146—150, welche den Schlusscyklus bilden, im Unterschiede von jenen sechs Psalmen 113—118 gegen Anfang des fünften Buches, die man das „*ägyptische Hallel*“ nannte, das „*griechische Hallel*“ (הלל היוני) genannt habe, lässt sich aus alten Quellen zwar nicht belegen, vielmehr verdankt diese Bezeichnung der fünf letzten Psalmen unseres Psalterium ihr Entstehen einer Erfindung Krochmal's in seinem hebräischen Werke „Moreh Neboche ha-seman“ (herausgegeben von Zunz) S. 135—138, wo von der, wie sich zeigen wird, unbegründeten Voraussetzung ausgegangen wird, dass wenigstens der vorletzte Psalm (149) der ganzen Sammlung makkabäischen Ursprunges sei. Aber jedenfalls beruht die Zusammenordnung der Hallelujah-Psalmen *gegen Anfang des fünften Buches* (Pss. 111—118) wie derjenigen *an der Grenze des vierten Buches* (Pss. 104—106) und *am Schluss des fünften Buches* (Pss. 146—150), sowie der beiden ziemlich in die Mitte gestellten Pss. 135. 136 nicht auf planloser Willkür oder zufälliger Fügung, sondern wir erkennen hierin die planmässig ordnende Hand eines und desselben Diaskeuasten, der jene funfzehn Lieder Pss. 111—118, Pss. 135. 136, Pss. 146—150 (mit den früher von uns schon in Betreff ihres Zeitalters behandelten Psalmen 104—106 sind es im Ganzen achtzehn) des fünften Buches mit jenem liturgischen „Hallelujah“, das er theils vorn, theils hinten, theils sowohl vorn als hinten zugleich anfügt, und mit jener längeren mit „Hodu“ anhebenden, schon älteren liturgischen Grundformel (118, 1. 136, 1) als für den Gottesdienst bestimmte Gesänge des zweiten Tempels, mithin als Psalmen der späteren und spätesten Zeit hinreichend kennzeichnete. Diese unsere auf rechter Würdigung der wenn auch bloss formellen Zuthaten eines Diaskeuasten beruhende Annahme muss sich aber zur zweifellosen Gewissheit steigern, wenn wir das sprachliche Colorit, den Gedankenausdruck und Ideenkreis, welcher jenen funfzehn und den in Verwandtschaft mit ihnen stehenden Liedern gemeinschaftlich ist, tiefer betrachten. Denn an und für sich beweisen freilich jene als eines Diaskeuasten Reflexionen über die anzuordnenden Psalmen sich zu erkennen gebenden liturgischen Zusätze (הללו יה und הודו) noch nichts *für gemeinsames Zeitalter*, wohl aber gewinnen wir, wenn wir nach Ablösung jener äusseren Schale,

welche in den auf die Entstehungszeit jener alten Lieder folgenden Jahrhunderten um den edlen Kern sich legte, diesen Kern selbst nach seinem inneren Gehalt und Wesen erforschen, ein sicheres Resultat. Die Sprachform vor allem anlangend finden wir seit der persischen Herrschaft immer mehr eindringende aramäische Färbung, besonders in Pss. 116., 139. und 135., vgl. Ps. 116, v. 12[b]: תַּגְמוּלוֹהִי, eine Form mit der aramäischen Pluralsuffixform *ohi* für das hebräische ־ָיו; auch schon im 7. Vers desselben Ps. 116: לִמְנוּחָיְכִי, wie Ps. 103, 3. 4. 5 eine Neubildung mit der aramäischen Suffixform *ajchi* für das hebräische ־ַיִךְ; ebenso Ps. 116, 7[b] עָלָיְכִי. Aramäische Constructionsweise ist die Verbindung des פִּתַּחְתָּ Ps. 116, 16[b] mit לְ *objecti* für אֵת *obj.* (vgl. auch Ps. 139, 2: לְרֵעִי). In Ps. 116, 19 wie 135, 9 treffen wir das weibliche aramäische Suffix *êchi* für das hebräische *êch* in בְּתוֹכֵכִי. Auch der dem alten Hebräisch sonst fremdartige Plural הָאֻמִּים Ps. 117, 1 scheint aramaisirende Neubildung nach אֻמַּיָּא. Jüngeres Zeitalter beweist ferner der Gebrauch des archaistischen *Chireq compaginis*, von welchem die Dichter in ausgedehntester Weise Gebrauch machen, vgl. besonders Ps. 113, 5—9. 114, 8. 116, 1 (vgl. mit Thr. 1, 1); nicht minder der Gebrauch des ebenfalls archaistischen *Cholem compaginis*, das als künstliche Auffrischung alten Sprachgutes zu beurtheilen ist, wie Ps. 114, 8 (vgl. auch schon 104, 11. 20. 50, 10). Merkmale jüngerer Sprachzeit prägen sich ferner aus in den mannichfach zerdehnten und aufgelösten Sprachformen, die erst später immer häufiger in Anwendung kommen, wiewohl sie der alten Poesie nicht fehlen (vgl. die aufgelöste Hiphilform Ps. 116, 6; המותה v. 15; besonders auch v. 8 מִן־דִּמְעָה und נֶגְדָה v. 18). So schwanden auch beim Eindringen der κοινὴ διάλεκτος mehr und mehr im Griechischen die alten schönen kürzeren Formen. Für πεφεύγασι sagen Arrian u. A. πεφευγότες εἰσίν, für ἐκέκληντο: κεκλημμένοι ἦσαν u. a. m. Zur Erzeugung voller klingender Formen nimmt die dichterische Verbindung gern die Anlehnepartikel נָא zu Hilfe, wie Ps. 116, 14. 18 vgl. mit 118, 2. 25. Beide Psalmen 116 wie 118 berühren sich auch im Gebrauche des precativen אנא = אנה (vgl. 116, 4. 16 mit 118, 25), welches nach Buxtorf's richtiger Erklärung als *interjectio blandientis vel cum affectu efflagitantis* aufzufassen, und zu jenem anlehnungsweise gebrauchten נָא Grundform ist.

Aber wie in der Verwandtschaftsgruppe der Hallelujah-Psalmen 111—118, so finden wir auch in der den Schluss des Psalterium bildenden Gruppe von Hallelujah-Psalmen 146—150, sowie in dem dieser vorausgehenden 145. Psalmen vielfach Spracherscheinungen, die auf jüngere Abfassungszeit führen. Im 145. wie 146. Psalmen findet sich der sonst nur im Syrischen gebräuchliche Stamm זקף (= ܙܩܦ), vgl. Pss. 145, 14 u. 146, 8; Ps. 147, 3 ist das *Particip. pass. Qal* in שְׁבוּרֵי־לֵב jüngere Ausdrucksweise für das in der älteren Sprache gebräuchliche *Partic. Niph.* נשברי לב, vgl. Ps. 34, 19. Jes. 61, 1. Die Wortwahl bekundet jüngeres Sprachgut, denn כָּנַס Ps. 147, 2 ist erst seit Esra, Nehemia, Kohelet, Esther, in der Schriftsprache gemünzt, während die ältere Sprache sich der synonymen Stämme קָבַץ, אסף u. a. bedient. Ebenso ist רוממות Ps. 149, 6 Neoterismus, wie ebendaselbst die absonderliche Pluralform פיפיות, eine mit Reduplication gebildete Pluralform von פה, wie מֵימֵי von מים.

So viel über das Colorit der Sprache im Allgemeinen. Aus dem Gesagten ergiebt sich aber wie von selbst der specielle Nachweis, dass beide Psalmengruppen (Pss. 111—118 wie Pss. 145—150) nicht minder wie Pss. 135. 136. 139 im sprachlichen Ausdruck viel Gemeinsames haben, wie erhellt, wenn man ausser den bereits in Vergleich gezogenen Stellen Ps. 116, 7. 12. 16. 19; Ps. 135, 9. Ps. 139, 2 (vgl. v. 8 אֶסַּק mit ܐܣܩ von ܣܠܩ); Ps. 117, 1; Ps. 113, 5—9. 114, 8. 116, 1. 116, 4. 16. 118, 25 insbesondere die innige Verwandtschaft erwägt, welche sich in den sämmtlichen Versen der beiden Zwillingspsalmen 111 und 112 findet, welche in akrostichischer, nach dem Alphabet eingerichteter Kunstform in gleichartigem Aufbau von je zehn Versen, von denen neun distichisch, der zehnte aber in beiden Psalmen tristichisch ist, in stereotypem Gebrauch derselben Redewendungen wie derselben Worte mit gleichförmigem Ausdruck verlaufen, ferner die enge Berührung im Ausdruck von Ps. 115, 9—11 und Ps. 118, 2—4 wegen der Dreitheilung: *Israel, Haus Aarons, Jehova-Fürchtende* (vgl. auch den von Ps. 115 abhängigen Ps. 135, 19. 20, wo zwischen das *Haus Aarons* und die *Jehova-Fürchtenden* in neuerunganstrebender, erweiternder Weise noch das *Haus Levi's* tritt). Klingt aus Ps. 115, 9—11 die Mahnung des בטח imperativisch drei Mal wieder, so Ps. 118, 8. 9 derselbe Stamm

wenigstens zwei Mal. Wie Pss. 111 und 112 als die beiden Anfangspsalmen der ersten Gruppe am Anfang des fünften Buches in sprachlicher Formulirung als Zwillingspaar erkenntlich, darum Einem Verfasser zuzuschreiben sind, so tragen auch die beiden Anfangspsalmen der das fünfte Buch schliessenden Verwandtschaftsgruppe den unverkennbaren Stempel gleichen sprachlichen Gepräges, vgl. besonders Ps. 145, 2 mit Ps. 146, 2 wegen אהללה; Ps. 145, 15 mit Ps. 146, 5 wegen des Stammes שבר; Ps. 145, 14 mit Ps. 146, 8 wegen זקף mit כפופים u. a. m. Wie der Anfang in gemeinsamen Formen bei beiden Psalmen sich bildete, so verläuft auch zum Schluss die dichterische Rede in ähnlich fixirtem Aufbau, wie ein Vergleich von Ps. 145, 20. 21 mit Ps. 146, 9. 10 lehrt (vgl. das שומר יהוה mit dem gleichlautenden Gegensatz כל הרשעים וגו'). Nicht wegzuläugnen ist ferner das sprachliche Band von ähnlich gefärbten Ausdrücken und gleichgewählten Stämmen, welches mit demselben 145. Psalmen auch den 147. verknüpft, denn Ps. 145, 3 vgl. mit Ps. 147, 5 zeigt bei Verwendung gleichen und ähnlichen Wortschatzes gleichen syntaktischen Aufbau, der auf den Schluss von Jes. cap. 40 als gemeinsame Quelle zurückzuführen ist. Ausserdem vergleiche ähnliche Sentenzen im zweiten Versgliede des 15. Verses in Ps. 145 und im ersten Versgliede v. 9 des 147. Psalmen. Enge Berührung findet auch statt zwischen Pss. 146 und 147, wie Ps. 146, 9 vgl. mit 147, 6 wegen יעודד und מעודד in gleicher Verbalklasse, wie auch die Anrede „dein Gott, Zion" Ps. 146, 10 vgl. mit 147, 12 beweist. Sowohl Ps. 146, 7 wie 147, 9 spendet Jehova den Hungrigen Nahrung, dort der Menschenwelt, hier der Thierwelt.

Aus diesen gemeinsamen Spracherscheinungen erhellt, dass alle drei Psalmen 145. 146. 147 unter sich verwandt sind, was auf Identität des Verfassers oder wenigstens auf gleiches Zeitalter schliessen lässt.

Im Ganzen denselben Sprachcharakter tragen endlich die drei letzten Psalmen an sich, nicht nur wegen Verwendung gleichen sprachlichen Ausdruckes, gleicher Formulirung unter einander selbst (vgl. Ps. 148, 14 mit 149, 9 wegen לכל־חסידיו; Ps. 148, 14 mit 149, 1 wegen תהלה; Ps. 148, 13 mit 149, 3 wegen der gleichen Verbalklasse von הלל mit שם; Ps. 149, 3 mit 150, 3. 4 wegen Anführung derselben Namen für Instrumente: כנור, תף und

מחול u. a. m.), sondern auch wegen gegenseitiger Berührung mit den vorangehenden Pss. 145—147, vgl. Ps. 148, 3 mit 147, 4; 148, 8 mit 147, 8. 16, wo der Dichter die Naturerscheinungen auftreten lässt, das eine Mal theilnehmend am Jubelreigen der Jehova verherrlichenden leblosen Natur, zum anderen Male als vom Schöpfer in's Dasein gerufene Wunderwerke, durch die Jehova selbst sich verherrlicht; vgl. ferner Ps. 148, 5 mit 145, 2 wegen הלל mit שם; Ps. 148, 11 mit 149, 8 wegen מלכים; ebenso Ps. 148, 11 mit 149, 7 wegen לאמים; Ps. 148, 13 mit 149, 3; ferner Ps. 149, 1. 5. 9 mit 145, 10 (vgl. mit 148, 14) wegen חסידים; Ps. 149, 4 vgl. mit 147, 11 wegen רוצה יהוה; Ps. 149, 3ᵇ mit 147, 7ᵇ wegen gleicher Verbalklasse von זמר mit כנור; endlich auch Ps. 150, 2 vgl. mit 145, 4. 12 wegen גבורתיו; Ps. 150, 3 vgl. mit 147, 7 wegen כנור u. a. m. Vergleichen wir diese dargelegten sprachlichen Eigenthümlichkeiten, welche die Psalmengruppe 145—150 eng mit einander verkettet, mit denjenigen sprachlichen Erscheinungen, welche die Psalmengruppe 111—118 auf gleiche Linie stellten, so entdecken wir ohne Mühe auf beiden Seiten viel gemeinsames Sprachgut. Nicht nur finden wir gleiche Formulirung der Gedanken, gleichen Gebrauch in der Anwendung des Wortschatzes, sondern auch vielfache Uebereinstimmung im syntaktischen Aufbau, wie besonders der Vergleich zwischen den Pss. 113. 146 und 147 lehrt, wo die Rede in Participien verläuft, die wie Glieder einer Kette sich aneinander reihend auf Jehova sich beziehen, meist versehen mit erweiterndem Zusatz (vgl. besonders Ps. 113: vv. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 9. Ps. 146: vv. 6. 7. 8. 9. Ps. 147: vv. 2. 3. 4. 6. 8. 9. 11. 14. 15. 16. 17. 19). Auch die Ausdrucksweisen בימי und בחיי Pss. 116, 2 und 146, 2 beruhen auf derselben Denk- und syntaktischen Darstellungsweise. Gleiche Gedankenfassung mit Benutzung gleichen Sprachgutes liegt ferner vor in den Pss. 118, 9 und 146, 3 wegen בטח, wovon בנדיבים hier wie dort abhängt. Pss. 111, 4 und 145, 8 ruhen wegen paarweiser Aneinanderkettung der Jehova zukommenden Attribute חנון ורחום auf derselben älteren Quelle wie 103, 8, nämlich auf Ps. 86, 15. Psalm 116, 5 enthält mit Umwandlung von רחום in מרחם dieselben Attribute wie Ps. 145, 8 und 17; vgl. besonders חנון und צדיק. Wie Ps. 111, 4 ein זכר an der Spitze des Verses der paarweisen Verknüpfung von חנון

ורחום voraufgeht, so gerade auch dem in Ps. 145, 8 den Vers eröffnenden gleichen paarweisen Ausdrucke an der Spitze des vorigen Verses 7 dasselbe זכר. Wie ferner Ps. 111, 4 von זכר ein לנפלאתיו abhängt, so ist dasselbe נפלאת Ps. 145, 5 vor dem mit זכר beginnenden übernächsten Verse gewählt.

Mit den Gruppen der Pss. 111—118 und 145—150 rechne ich aber die beiden eng zusammengehörigen Pss. 135. 136 (denn Ps. 136 ist mit offenbarer Rücksichtnahme auf Ps. 135 verfasst als das abschliessende Hodu zu dem vorangehenden Hallel, wie Ps. 118 in dem nämlichen Verhältniss zu den vorhergehenden Hallelujah-Psalmen steht) in eine und dieselbe Verwandtschaft, ich möchte sagen in denselben Familienkreis. Denn einerseits bilden die Verbindungsglieder mit der *ersten* Gruppe Ps. 111—118 Stellen wie Ps. 135, 20 vgl. mit 113, 9 (beide Male ein zum *stat. constr.* gehöriger zwischen *nom. regens* und *rectum* gestellter Artikel); Ps. 135, 1 vgl. mit 113, 1 (denn 135, 1 ist aus 113, 1 mit Umstellung der Versglieder entlehnt); Ps. 135, 2[b] vgl. mit 116, 19 wegen בחצרות בית; Ps. 135, 6 mit 115, 3 wegen beiderseitigen כל אשר חפץ עשה sowie בשמים; Ps. 135, 9 vgl. mit 116, 19 wegen eines und desselben Aramaismus בתוככי; Ps. 135, 15—18 vgl. mit 115, 4—6. 8; desgleichen Ps. 135, 19. 20 vgl. mit 115, 12[b] und 13[a] wegen wiederholter Entlehnung und Nachahmung; Ps. 136, 9 vgl. mit 114, 2 wegen der nur in diesen Liedern des Psalterium vorkommenden seltenen Pluralform ממשלות; Ps. 136, 4. 5. 6. 7. 10. 13. 16. 17. 25 vgl. mit Ps. 113, 2—7. 9 wegen beiderseitiger Häufung der Participialconstruction. Dies sichert beiden Psalmen (135. 136) die Angehörigkeit in gleichen Familienverband mit Pss. 111—117. Andererseits wiederum stellen zwischen den beiden Pss. 135. 136 mit der Gruppe der Schlusspsalmen 145—150 folgende Stellen die Verbindungsbrücken her: Ps. 135, 2. 8. 10 vgl. mit Ps. 146, 3. 5 wegen der nur in (sehr frühen Stücken des A. T. wie Jud. 5, 7. 6, 17. 7, 12. 8, 26 u. a. a. O. und) sehr späten Büchern üblichen Verkürzung des אֲשֶׁר zu שֶׁ· (vgl. auch Ps. 136, 23); ferner Ps. 135, 3 vgl. mit 147, 1 wegen verwandten Aufbaues beider Versglieder und besonders wegen des beide Male gebrauchten כי נעים, welches in Ps. 135 *persönlich* (auf *Jehova* und nicht mit Delitzsch auf זַמֵּר, noch mit Hitzig auf שם zu beziehen), in Ps. 147 *neutrisch* zu fassen ist. Wie der Gebrauch des aramaisi-

renden ·שֶׁ, so verkettet auch sonstiges Vorkommniss aramäischartigen Sprachgutes Ps. 136 mit den Schlusspsalmen, so u. a. 136, 24 der in der Bedeutung des „Erlösens“ mehr auf aramäischem als auf hebräischem Sprachgebiete heimische Stamm פרק, der auch im Syrischen volles Bürgerrecht gewann, vgl. ܦܪܩ, neben dem in den Pss. 145, 14 und 146, 8 vorkommenden Syriasmus זקף, ܙܩܦ. Mit Ps. 145 berührt sich Ps. 136 mannichfach in der Verwerthung gleichen sprachlichen Ausdruckes und derselben Wörter, vgl. Ps. 136, 8 mit 145, 13; hat insbesondere mancherlei Reminiscenzen mit den letzten Pss. 145 ff. aus früheren Psalmen und sonstigen Stücken des A. T. gemein. Zu Ps. 147 stellt er sich in engstes Verwandtschaftsverhältniss durch gleichartigen Aufbau der Rede, welche zum grossen Theil in auf Jehova bezüglichen Participien verläuft, gerade wie auch in Ps. 113, so dass die drei Lieder Ps. 113 gegen Anfang, Ps. 136 in der Mitte, Ps. 147 am Ende des fünften Buches Hauptbeispiele dieser gemeinsamen Constructionsweise sind.

Indem wir unsere bisherige sprachgeschichtliche und sprachvergleichende Betrachtung auch auf den nach bereits früher (S. 81) Dargelegtem gleich Ps. 116 stark aramaisirenden 139. Psalmen ausdehnen, stossen wir in diesem an Vertiefung theologischer Anschauung, an Innigkeit und Kraft einer am heiligen Schauer und Grauen der Allgegenwart Jehova's sich entzündenden Empfindung unerreichten Liede auf unverkennbare Spuren einer dem aramäisch-hebräischen Idiom der nachexilischen Zeit völlig angemessenen Sprachgestalt, vgl. besonders רֵע vv. 2. 17, אֶסַּק v. 8, בעדני v. 11 (Solöcismus für בעדי), אורה v. 12 (eine durch Einfluss des Aramaismus dem hebräischen Sprachgebiete einverleibte jüngere Formenbildung, vgl. das aramäische אורתא). Die Hithpael-Form התקוטט v. 21 ist Bestandtheil jüngsten Sprachgutes, nur noch in dem langen, wie noch zu beweisen, unter die letzten Ausläufer hebräischer Psalmenpoesie im Kanon gehörigen Ps. 119, v. 158 anzutreffen.

Dass dieser 119. Psalm seiner sprachlichen Gewandung nach den Stempel des Ursprunges aus der jüngsten Zeit hebr. Dichtung an sich trägt, beweisen sprachliche Belege wie diese: v. 5: אַחֲלַי arabisirend für אַחֲלֵי (2 Reg. 5, 3) ist die Form أَفْعَل von حَلَا, يَحْلُو *süss, angenehm sein;* v. 20: גרס targumisches und syrisches

Sprachgut; vv. 33. 112: עֵקֶב in adverbiellem Gebrauch wie sonst תָּמִיד; vv. 43. 74: von יחל das causative Piel wie in anderen jüngeren Psalmen 130, 7. 147, 11 u. a.; mannichfache Incorrectheiten im grammatischen Gebrauche sowie in der alten Schreibweise bekunden Stellen wie v. 14 כעל, v. 98 חכם, v. 101, ebenso gehören die nachlässigen defectiven Schreibungen des *status constr.* vv. 16. 17. 25. 28. 37. 38. 41. 42 u. ö. und sonstige Handhabung der *scriptio defectiva* (v. 102 u. a.) in das Gebiet der sprachlichen Neuerungen. Kurz, der Dichter des 119. Psalmen verfügt nicht mehr über den Sprachschatz des älteren und mittleren Hebräisch, ist jedenfalls nachexilisch und wird darum von uns aus triftigem Grunde in denselben Bereich eingewiesen, innerhalb dessen Grenzen die Psalmen 111—118, 135, 136, 139, 145—150 stehen.

Die genauere Bezeichnung des Zeitalters, dem jene einzelnen Psalmen angehören, lässt sich annähernd bestimmen, wenn wir Kunstform, Stylart und Inhalt der Lieder in Betracht ziehen. Die alphabetische Anordnung im Aufbau kommt zur Anwendung bei den vier Psalmen 111. 112. 119. 145. Mit Ausnahme des 145. Psalmen tritt bei dieser alphabetischen Eintheilung ein noch künstlicherer und gesuchterer Eintheilungsgrund zu Tage, als bei den sonstigen alphabetischen Liedern des A. T. Während nämlich bei der Structur der alphabetischen Psalmen 25. 34. 145 vgl. mit Prov. 31, 10—31, Thren. 4 das Alphabet so verwendet wird, dass die aufeinanderfolgenden *Disticha*, oder wie Thren. 1. 2 die aufeinanderfolgenden *Tristicha* (je *ein* masoretischer Vers) oder aufeinanderfolgende *Tetrasticha* wie Ps. 37 (je *ein* masoretisches *Verspaar*), vgl. auch Pss. 9. 10, oder endlich, wie Thren. 3 je drei aufeinanderfolgende masoretische Verse mit je einem Buchstaben beginnen, machen bei den Pss. 111. 112 die Anfangsbuchstaben schon der einzelnen στίχοι das vollständige Alphabet aus. Die denkbar kleinsten Verstheile, in beiden Pss. 111 u. 112 meist nur aus drei Worten bestehend, werden so in künstelnder Weise aneinandergereiht und bilden kleine akrostichische Zeilen ohne strophische Theilung. Noch künstelnder ist die alphabetische Structur in dem 119. Psalmen, der aus einer Reihe von 22 achtversigen Gruppen besteht, und nicht nur jede der 22 Gruppen beginnt mit einem Buchstaben des Alphabets, sondern soweit setzt sich der künstliche Zuschnitt fort, dass der Ordnungsbuchstabe, wel-

cher die ganze Gruppe eröffnet, auch jedem einzelnen masoretischen Verse der Gruppe in achtfacher Wiederkehr als Anfangsbuchstabe dient. Ist nun die alphabetische Kunstform überhaupt Kennzeichen einer späteren Dichtung — wann diese Form in Gebrauch kam, lässt sich am einfachsten beantworten, wenn man von den Klageliedern ausgeht, die erst nach der Zerstörung Jerusalems verfasst sind; doch ist Keil und Sommer einzuräumen, dass die Kunstform schon einige Zeit vorher mag in Aufnahme gekommen sein —, so ist besonders diese äusserst künstliche und gesuchte alphabetische Anordnung in den Pss. 111. 112. 119, mit welcher dichterische Ursprünglichkeit und freier ungezwungener, von solchen künstlichen Formen unbeengter Enthusiasmus unvereinbar ist, nur aus derjenigen Zeit der Dichtung erklärlich, in der die frische Blüthe früherer Psalmenpoesie ihrem Verfalle zuwelkte.

Nächst der *akrostichischen Kunstform* ist die bereits früher an den Pss. 97. 98 veranschaulichte *Musiv-Stylart,* die aus Bruchstücken älterer Muster neue Lieder mosaikartig zusammenfügt, unverkennbares Merkmal jüngeren, jedenfalls nachexilischen Zeitalters. Denn diese Entstehungsweise von Liedern bekundet deutlich den Verfall selbstständiger dichterischer Kraft, wie derselbe erst geraume Zeit nach dem Exil, welches noch einmal die schon halberstorbene Psalmenpoesie in's Leben rief, eintrat. Schon die Pss. 111. 112, „das alphabetische Zwillingspaar", verrathen durch den gemeinsamen, spruchartig Glied an Glied reihenden Gedankenausdruck, welcher sich zum Theil als aus älteren gnomischen Psalmenstoffen geschöpft nachweisen lässt, Ansätze zu dieser compilatorisch entlehnenden Stylgattung.

Noch abhängiger von früheren Psalmen erscheint Ps. 116, der vielfache Reminiscenzen aus vorexilischen Psalmen bekundet, vgl. Ps. 116, 3. 4 mit 18, 5 ff.; 116, 15 mit 72, 14; 116, 18 mit 50, 14 u. a. Das reichhaltigste Beispiel musivischer Schreibweise ist der 135. Psalm, der fast ganz aus fertigen Gedankenausdrücken selbst schon jüngerer Psalmen erwachsen ist; denn der nachexilische Psalm 115 wird in ziemlich ausgiebiger Weise verwendet, wie ein Vergleich zwischen Ps. 115, 3 mit 135, 6; Ps. 115, 4—6 mit 135, 15—17; Ps. 115, 8 mit 135, 18 und Ps. 115, 12^{b}. 13^{a} mit 135, 19. 20 lehrt. Mosaikartig in diese Lehnstücke

sind eingefügt Ps. 135, 1 mit Umstellung der masoretischen Versglieder aus 113, 1; ferner 135, 2 aus 134, 1[b]. Ps. 135, 7 ist wörtlich aus dem Propheten Jeremia entnommen mit Weglassung der ersten Worte c. 10, v. 13 vgl. mit Jer. 51, 16, wo der Vers in derselben Fassung wiederkehrt. Der 136. Psalm geht in seinen Entlehnungen auf eine und dieselbe Quelle mit seinem Vorgänger Ps. 135 zurück, nämlich auf das Deuteronomium: vgl. Ps. 136, 2[a]. 3[a] mit Deut. 10, 17 wegen אלהי האלהים und אדני האדנים; Ps. 136, 12[a] vgl. mit Deut. 4, 34. 5, 15. (6, 21). 7, 19 wegen ביד חזקה ובזרוע נטויה; Ps. 136, 16[a] vgl. mit Deut. 8, 15 wegen המוליך במדבר; Ps. 136, 19—22 ist wörtliche Herübernahme aus Ps. 135, 11—12, während Ps. 136, 17. 18 nur freiere Anlehnung an Ps. 135, 10 ist. Die gemeinsame Originaltextquelle zu beiden Recensionen ist wiederum das Deuteronomium (vgl. Ps. 135, 10 und 136, 17. 18 mit Deut. 4, 38. 7, 1. 9, 1. 11, 23 u. a. m.). Ueberaus reich an Reminiscenzen aus vorexilischen Psalmen ist auch Ps. 144, dessen Verfasser die *tesserulae* (Lucilius) d. i. die musivischen Bestandtheile, theils besonders dem 18., theils anderen Psalmen der früheren Bücher entnahm. Die dem 144. Ps. vorausgehenden sämmtlichen Pss. 140—143 erscheinen bei näherer exegetischer Betrachtung ebenfalls als mehr oder minder freie Reproductionen älterer, zum Theil echt davidischer Lieder, und besonders kann Ps. 143 mit vollem Recht wegen seiner vielen Lehnstellen „als jüngerer Nachtrieb altdavidischer Psalmenpoesie" (Delitzsch) angesehen werden.

In der Weiterbildung und Entwickelung heilsgeschichtlicher alttestamentlicher Ideen bezeichnen diese Psalmen von musivischer Stylart keinen Stillstand, sondern eine nothwendige Zeit der Ruhe, da man die religiösen Wahrheiten und Anschauungen älterer urkräftiger Poesie innerlich verarbeitete. Solche Zeiten pflegen in der Geschichte der Literatur oft zugleich Zeiten der Dürre und Armuth poetischen Schaffens zu sein. Man zehrt da vom ewig jungen Gute alter Wahrheiten und begnügt sich mit mehr oder minder freien Reproductionen. So begnügten sich auch die Vertreter der sinkenden alttestamentlichen Poesie, welche die besprochenen Lieder schufen, damit, den edlen Ideengehalt der von den Vätern ererbten dichterischen Schätze in die neugeschaffenen Formen jener Hymnen zu giessen, die zwar nicht auf

schöpferische Originalität und Urkräftigkeit, wohl aber darauf Anspruch machen können, *treue Gefässe der alten heilsgeschichtlichen Ideen* früherer gotterfüllter heiliger Sänger zu sein.

Es erweisen sich somit die im letzten Abschnitte behandelten Pss. 111—119. 135. 136. 139. 144—150 nach sprachlicher Färbung, diaskeuastischer Gruppenvertheilung, eigenartiger Kunstform, sowie nach ihrer musivischen Stylart im Allgemeinen als *nachexilisch*. Die Umrisse des Zeitalters dieser wie noch einiger hinzutretender Psalmen werden aber noch bestimmter für uns hervortreten, wenn wir den Inhalt der einzelnen Psalmen prüfen, nicht nur etwaige historische Thatsachen, culturhistorische Zustände, die ein Licht auf die Entstehungszeit werfen, sondern auch die herrschenden Anschauungsweisen, die in jenen Psalmen zu Tage tretende Entwickelungsgeschichte der religiösen und heilsgeschichtlichen Ideen, deren gewissenhafte Verwerthung zu Beweismitteln für die richtige Zeitbestimmung einer allseitig prüfenden Kritik nicht minder Pflicht ist.

Die deutlichen Spuren der ersten Zeit der Erlösung, als Israel wieder aufzuathmen begann und der Dank für die gnadenreiche Befreiungsthat noch frisch in aller Gedächtniss war, verrathen die Pss. 113—118. Die beiden ersten 113. 114 sind wohl schon gedichtet, als der Tempel noch nicht aus seinen Trümmern erstanden war. Von seinem Vorhandensein findet sich noch keine Andeutung. Dies passt wohl zusammen mit demjenigen historischen Hintergrunde der Zeiten Serubabels und Josua's, welchen die gleichzeitig lebenden Propheten Haggai und Sacharja zeichnen. Anstatt die Wiederherstellung des Gotteshauses mit vereinter Kraft zu betreiben, sorgte man mit Vorliebe für die Einrichtungen der eigenen Häuslichkeit, legte sich Aecker und Weinberge an, stattete die Wohnungen mit Tafelwerk (בתים ספונים, Hagg. 1, 4) und sonstigem Schmucke aus, statt Jehova eine neue Stätte zu gründen, vgl. besonders Hagg. 1, 2—4. 9. Die Schilderung des Aufblühens häuslichen Glückes am Schluss des 113. Psalmen scheint dieselbe Zeit der Neubegründung heimischen Familienwesens zu verrathen, wie der das lieblichste Familiengemälde entwerfende Psalm 128. Wie der Dichter des 113. Psalmen in alten Erinnerungen lebt und vom poetischen Gute der ältesten Lyrik zehrt (vgl. vv. 7. 8 mit der ganz gleichen

Stelle im Lobliede der Hanna 1 Sam. 2, 8; vgl. auch Ps. 113, 9 mit 1 Sam. 2, 5), so bewegt sich auch der 114. Psalm in der Erinnerung an die grösste Erlösungsthatsache der heilsgeschichtlichen Vergangenheit mit Anlehnung an die ältesten herrlichen Triumphlieder Ex. 15 und Jud. 5. Wenn wir weiter auch Ps. 138 in diese serubabelische Zeit verlegen und mit Ewald in Serubabel selbst den Dichter vermuthen, so bestimmen uns hierzu folgende Beweggründe: 1) Serubabel gilt als der aus Davids Königsgeschlechte entsprossene Träger und Erbe davidischer Verheissung, welche, durch Haggai's Mund (in einem Orakel mit messianischem Hintergrunde cap. 2, vv. 20—23) und durch Sacharja (c. 3, v. 8. c. 4, 6. 7. c. 6, vv. 12—15, wo צמח [Jer. 23, 5] auf den Tempelerbauer Serubabel weist v. 15) einst ihm verkündet, sich nun glänzend erfüllt hat (Ps. 138, 2). 2) Die universalistische Anschauung (Ps. 138, 4. 5) entspricht dem Wesen der damaligen Prophetie (vgl. Hagg. 2, 7—10. 21—23. Sach. 2, 14—17. 6, 15. 8, 22 f. Mal. 1, 11. 3, 12). 3) VV. 4. 5. 8 offenbaren das königliche Hochgefühl eines fürstlichen Dichters. 4) Der Schlussvers des Psalmen deutet auf die von Serubabel begründeten neuen Anfänge, die der Vollendung noch bedürfen. 5) LXX führen Textrecensionen oder Diaskeuase von Ps. 138 auf die zu Serubabels Zeit lebenden Propheten Haggai und Sacharja zurück.

In die ersten Anfänge nachexilischer Zeit gehört ferner der 137. Psalm, der mit seinem mild elegisch anhebenden Klange wehmüthiger Erinnerung und mit seinem dithyrambisch erregt verhallenden Racherufe das vollendetste Beispiel althebräischer Tonmalerei und rhythmischer Musik der Sprache genannt zu werden verdient und welcher den Stempel einer Zeit auf der Stirn trägt, in welcher das noch in Trümmern liegende Zion immer auf's Neue die Schwermuth weckte und die herzzerreissenden Klagen der Trauer um das zerstörte Heiligthum auf's Neue ertönen liess, einer Zeit, wo die noch so frischen Spuren der erlittenen Schmach den Dichter zum Fluchgebet gegen Edom (v. 7), das die Chaldäer zur Zerstörung Jerusalems gereizt, und in schadenfroher Weise am Zerstörungswerke sich betheiligt hatte (Jer. 49, 7 ff. Ez. 25, 13 f.), sowie gegen Babel (vv. 8. 9) hinrissen.

Die Psalmen 115—118. 135. 136 und 146—149 drehen sich alle um den heiligen Mittelpunkt des Tempels. Als die erste

Liebe und Begeisterung für den Wiederaufbau verflogen war, liessen Haggai und Sacharja ihren Weckruf erschallen, um den erschlafften Muth der Zeitgenossen zum grossen Werke wieder anzufrischen. Solch' heiliger Männer Gebet und Bittruf war um so dringender nöthig, je grösser die Bedrängnisse in dieser Zeit waren. Auf Betrieb der Samariter ward der Juden Beginnen verdächtigt: Esr. 4. Ein persisches Heer zog gegen Jerusalem, um den Weiterbau, namentlich des Tempels, zu hindern: Esr. 4, 23. 24. Misswachs und Unfruchtbarkeit ruhten noch wie ein Fluch auf dem lange wüste gelegenen Lande: Hagg. 1, 5—11. 2, 17—20. Sach. 8, 10 ff. vgl. mit 7, 14. Da galt es, den Segen Gottes zu erflehen, damit von den rings um die jung angesiedelte Colonie herumwohnenden Heiden die Macht Jehova's erkannt, sein Name durch andauernde Misserfolge und Niederlagen nicht zur Schmach vor der Heidenwelt werde. Aus solcher Situation heraus beginnt der Dichter des 115. Psalmen: *Nicht uns, Jehova, nicht uns, sondern Deinem Namen gieb Ehre! ... Was sollen sagen die Heiden: „wo ist nun ihr Gott?“* Die in diesem Psalmen erwähnten *„Jehova-Fürchtenden“* sind die Proselyten, die *„σεβόμενοι τὸν Θεόν“* der Apostelgeschichte; denn dass die Jehovareligion unter der Heidenwelt damals Anhänger zu finden begann, beweisen Stellen wie Sach. 8, 22. 23. Mal. 1, 11. Der Bitte des 115. entspricht schön der Dank des 116. Psalmen. Die Erhörung ist eingetreten. Die letztvergangenen Zeiten waren ohne Frieden gewesen: Sach. 8, 10 ff. Nun hát des frommen Beters Seele seinen Frieden wieder: Ps. 116, 7. Die Macht der *„Lüge“* hatte den Juden die Gunst des persischen Grosskönigs abwendig gemacht: Esr. 4, 12 ff. Daher des Dichters berechtigter Zweifel an aller menschlichen Treue Ps. 116, 11; um so inbrünstiger aber auch sein Dank gegen Jehova, dem er Dankesopfer zu bringen gelobt, in dessen Vorhöfen er seine Gelübde entrichten will: vv. 14. 17—19. Die Erwähnung der *Vorhöfe* enthält eine Andeutung auf die baldige Vollendung des Tempels. Als nämlich ein neues Herrscherhaus in Persien aufgekommen war (Darius), wurden die Verhältnisse für den Weiterbau des Tempels günstiger, ja Darius erneuerte die ursprüngliche Erlaubniss des Cyrus (Esr. 6, 7. 8) in wahrhaft königlicher Gerechtigkeit. Dieses Ereigniss von grösster Tragweite sollte auf einmal alle den Juden von den

heidnischen Mischvölkern angethane Schmach tilgen und dem gedemüthigten Volke die glänzende Genugthuung verschaffen, dass alle jene Völker durch Anerkennung des königlichen Machtwortes zur Verherrlichung Gottes beitragen mussten. Dazu fordert sie der Sänger des kleinen 117. Psalmen auf. Ein triumphirender Ton beherrscht diesen kleinsten aller Psalmen. Ist es vielleicht zugleich noch ein menschlich berechtigtes Frohlocken über die Feinde, deren Anschläge Gott nun zu Schanden gemacht hat? Jedenfalls ist die Anschauungsweise des Dichters weitherziger, umfassender geworden. Sie ist, wie bei Haggai und Sacharja, den beiden Propheten jener Tage (Hagg. 2, 8. Sach. 2, 15. 6, 15. 8, 20. 22 f.), in dasjenige Entwickelungsstadium eingetreten, wo sich der religiöse Geist von den Schranken des Particularismus loszulösen und universalistischeren Schwung zu nehmen beginnt. Dass auch die Heidenwelt um Israels religiösen Mittelpunkt sich schaaren, und so Jehova's Namen mitverherrlichen soll, ist der messianische Grundton der Propheten dieser nachexilischen Periode. So decken sich die angeführten prophetischen Stellen aus Haggai (2, 8) und Sacharja (2, 11. 6, 15. 8, 20. 22 f.) vollkommen mit dem kleinsten messianischen Ps. 117. Die messianische Idee haftete aber an Zion. Ihre Verwirklichung konnte man nur an den religiösen Mittelpunkt des Volkes, an den Tempel, knüpfen. Der Bau des Tempels ward im letzten Monate des sechsten Jahres der Herrschaft des Darius (516 v. Chr.) vollendet: Esr. 6, 14. 15. Hieran schloss sich das Tempelweihefest חנכת בית אלהים: Esr. 6, 16 ff. Dieser Freudentag musste auch die Weihe der heiligen Poesie empfangen, und wenn irgend ein Psalm, so ist der 118. der für die Feier jenes Ereignisses gedichtete Festhymnus. Dafür spricht nicht nur seine antiphonische Anlage, nach welcher die einzelnen hymnischen Theile so an Wechselchöre vertheilt erscheinen, wie sie der Sachlage nach am natürlichsten anzunehmen sind, nämlich an den aus Priestern und Leviten gebildeten Festzug der in den Tempel Einziehenden und an den zweiten Chor der sie empfangenden Gemeinde, sondern schon die Stelle am Schluss der Psalmengruppe. Denn wie die vorhergehenden Psalmen immer deutlicher auf das grosse Ereigniss der Vollendung des Tempels lossteuern, wo man Gott seine Gelübde entrichten (Ps. 116, 13—19) und den Dank für Abwen-

dung der von den götzendienerischen Heiden drohenden Gefahr (Ps. 115) darbringen könne, so schildert Ps. 117 in kurzen, kräftigen Jubelrufen die triumphirende Stimmung, welche sich der Herzen bemächtigte, als das Werk des Tempelbaues seiner Vollendung unaufhaltsam zureifte. Ps. 118 aber als Schlusspsalm in der Reihe der vorigen ist das grosse duftige Weihefestblumengewinde, mit dem die heilige Poesie das neue Haus Jehova's schmückt. Ganz besonders aber entscheidet Folgendes für die Beziehung des Liedes auf jenes Tempelweihefest: es laufen zwei Linien von Gedanken durch das Ganze, deren eine die frischen Empfindungen und heiligen Festhandlungen der Gegenwart, welche das vor Augen stehende neue, heilige Tempelhaus bedingt, darstellt, deren andere aber die wechselreichen Geschicke und Erfahrungen aus der Zeit während des Tempelbaues in einzelnen Bildern an einander kettet. Die *eine* Linie führt zurück in die Entstehungsgeschichte des zu weihenden Heiligthumes, die *andere* hinein in die Gegenwart der Festfeier, in die lebendige, frische Handlung selbst. Die richtige Exegese hat dies im Einzelnen nachzuweisen, die richtige geschichtliche Auslegung mit den von Propheten und Geschichtsschreibern erzählten Thatsachen jener Tage in Einklang zu bringen. Jehova gebührt Dank (vv. 1—4), er hat geholfen (vv. 5^b. 7. 13^b) zur Zeit der Noth, da Menschen den Erbauern des Tempels Furcht einflössen wollten (v. 6 vgl. mit Esr. 4); jene Drangsalszeit gab aber die Lehre, dass auf Menschen kein Vertrauen zu setzen sei — denn wäre es auf sie angekommen, so hätten sie nur *ihre* Wohnungen ausgebaut und des Herrn Wohnung läge noch wüste (v. 8 vgl. mit Hagg. 1, 2. 9. Sach. 8, 9. 10) —, dass zweitens auch auf Fürsten kein Verlass sei — denn Cyrus hatte zwar seine Zusage zum Tempelbau gegeben, allein unter Cambyses und Pseudosmerdis ward des grossen Königs Wort hinfällig (v. 9 vgl. mit Esr. 4, 6—22) —, sondern dass allein auf Jehova zu bauen ist, in dessen Kraft man in Zukunft die das heilige Werk hindernden und bedrohenden Feinde ebenso abweisen wird, als in den vergangenen Tagen (vv. 10—12 vgl. mit Esr. 4, 23. 24), da die Widersacher mit solchen gewaltigen Stössen den Juden zusetzten, dass der heilige Bau über den Haufen fallen sollte (v. 13 vgl. mit Esr. 5, 3 ff.). Wie bezeichnend ist das Bild v. 12 von den umschwärmenden Bienen für das Umzingeln und

Umringen der heiligen Stadt durch den persischen Kriegerschwarm! Dieser gewaltigen Rettungsthat vor der Vernichtung des heiligen Werkes durch die Weltmacht der *Perser* ist aus der heiligen Vorzeit nur die eine gewaltige Rettungsthat Jehova's vor der Vernichtung des heiligen Volkes durch die *Aegypter* an die Seite zu stellen. Wie Jehova damals vor dem schonungslosen Vernichtungsstosse, den Pharao gegen das Volk führte, es schützte, so auch in der jüngsten Vergangenheit vor den Vernichtungsplänen seiner Feinde. So erhält das alte Lied vom Schilfmeere neue Bedeutung, und der siegesfreudige Klang v. 14 (vgl. mit Ex. 15, 2), wie er triumphirend erscholl, als das Volk am Gestade die Feinde von den Thoren des Todes umschlossen sah, kommt auf's Neue zur Geltung vor den Thoren des zweiten Tempels im neuen Jerusalem. Der Tempel mit seinen Thoren ist mittlerweile vom Festzuge erreicht worden. Angesichts des zu weihenden Gesammtheiligthumes fordern darum die Glieder des Weihefestzuges auf: „*Oeffnet mir die Thore der Gerechtigkeit, dass ich durch sie einziehe!*" v. 19. Die den Festzug empfangende Gemeinde antwortet mit v. 20 und knüpft an die freudige Heilsthatsache der Gegenwart ihren Dank für die *Demüthigung* der vorigen Zeiten wie für die wunderbare dermalige *Erhebung* (vv. 21—23). Eine Demüthigung muss die Gemeinde darin erkennen (v. 21), dass den neuen Tempel nicht die Pracht des salomonischen schmückt (vgl. Esr. 3, 12. Hagg. 2, 3), eine wunderbare providentielle Fügung muss sie aber darin (v. 23) verehren, dass „*ein Stein, welchen die Bauleute geringschätzten, ihr zum Schlusseckstein* (ראש פנה, d. i. der zuoberst befindliche, den Bau abschliessende Zinnenstein, wie אבן הראשה Sach. 4, 7) *geworden ist*" v. 22. Der demüthigende Gedanke an die Unscheinbarkeit des neuen Tempels (v. 21) wird v. 22[a] weiter ausgeführt in einem Bilde, das von einem tagtäglichen Vorkommniss beim Tempelbau hergenommen ist, da die Bauleute die im Vergleich mit den kostbaren Bausteinen des salomonischen Tempels (1 Reg. 7, 9—11) ärmlicheren, geringeren Bausteine des neuen Tempels verächtlich ansahen und wol oft als untauglich bei Seite warfen. Serubabel, der fürstliche Baumeister des neuen Tempels, wählte aber gerade einen solchen geringschätzig behandelten Stein, um mit ihm als Hauptschlussstein den heiligen Bau zu schliessen, um

dadurch wie in einem Gleichniss die Wahrheit zu veranschaulichen, dass das kleine unscheinbare Israel, welches die heidnischen Weltmächte (die Gründer grosser Reiche) geringschätzig bei Seite stossen, dennoch für das grosse Gottesreich den Hauptschlusseckstein bilden solle. So vereinigt sich die symbolische Fassung mit der streng grammatisch-historischen Auslegung. Nicht nur der Context des Psalmen, sondern auch die Parallelstellen aus den gleichzeitigen nachexilisch-prophetischen Schriften sind dieser Erklärung günstig, vgl. Sach. 3, 9. 4, 7 ff. Was Sacharja weissagte, dass Serubabel alle dem heiligen Baue sich bergehoch entgegenthürmenden Hindernisse beseitigen (vgl. das schöne Bild vom Berge, der zur Ebene wird Sach. 4, 7), und wie er einst den Grundstein gelegt, so auch den Hauptschlussstein, אבן הראשה, in die Höhe führen, damit aber dem heiligen Werke gleichsam die Krone aufsetzen werde, wie dann unter Freudenjauchzen der Festgemeinde die Jubelrufe *„Heil! Heil!"* beim Weiheact ertönen würden (Sach. 4, 7: חן חן), das Alles kehrt erfüllungsweise in unserem Psalmen wieder. Auch hier sind mit der Schlusssteinlegung, die vielleicht einen Weiheact bei der Tempeleinweihung bildete, die gewaltigen Hemmnisse gehoben: v. 22. Auch hier ertönt Festjubel: v. 24, erklingen Weiherufe und Heilrufe: v. 25 („Ὡσαννά") und Weihegebet: v. 26, das im feierlichen Rhythmus jambischer Trimeter dahinrauscht. Mittlerweile ist man mit den Festopferthieren (v. 27: חג *collective* in gleicher Bedeutung wie Mal. 2, 3. Ex. 23, 18) in den Priestervorhof eingetreten, dessen Räume die Schaaren der Hekatomben kaum zu fassen vermögen. Die heilige Opferhandlung soll beginnen. Aber wegen der ungeheuren Schaaren von Opferthieren (nach Esr. 6, 17 im Ganzen 712 Stück) machte sich das Anbinden derselben *„bis an die Hörner des Altares"* nöthig. Dies der Erklärungsgrund zu dem Aufrufe der Gemeinde an die opfernden Priester: v. 27. Mit den Wechselchören zwischen Festzug: v. 28 und Gemeinde: v. 29 verklingt der gewaltige Festhymnus in dem Hodu, mit dem er eröffnet ward.

Weil der soeben nachgewiesene innere Gang des Festhymnus das Bestehen des neuen Tempelgebäudes, besonders wegen vv. 19. 20 und sonstiger im Context liegender Merkmale, nicht blos die gelegten Fundamente, zur Voraussetzung hat, so können wir, wenn Esra an der schon früher besprochenen Stelle cap. 3,

vv. 10. 11 den 118. Psalmen als Festlied für die Feier der Grundsteinlegung in Anspruch nähme, diese Auffassung des chronistischen Darstellers nicht für die richtige halten. Aber es ist durchaus keine so ausgemachte Sache, dass Esra, wie Hengstenberg annimmt, ausschliesslich diesen 118. Psalmen a. a. O. gemeint hat. Die Anführung bei Esra lässt — wie oben ausführlich von uns nachgewiesen — nur im Allgemeinen auf einen Festhymnus mit Wechselchören, der das schon ältere liturgische Thema des „Hodu Jahveh etc.“ zum Grundton hat, schliessen, und mit gleichem Rechte kann behauptet werden, Esra a. a. O. habe den 136. Psalmen angedeutet. Ist aber unser Nachweis richtig, dass Ps. 118 auf die Tempelweihe zu beziehen sei, so ist die *zeitgeschichtliche* Beziehung des 136. Psalmen auf die Grundsteinlegungsfeier unstatthaft (die von Esra c. 3 möglicher Weise genommene Beziehung auf diesen oder den 118. Psalmen bleibt trotzdem nicht ausgeschlossen). Dies ergiebt sich aus folgenden Erwägungen: Beachtet man, wie Ps. 136 eine grössere Stelle (vv. 17—22) mit wörtlicher Uebereinstimmung aus Ps. 135 (vv. 10—12) entlehnt, wie überhaupt dieser 136. Psalm füglich als erweiternde Bearbeitung seines Vorgängers betrachtet werden kann, so wird man an der zeitgeschichtlichen Priorität des 135. Psalmen keine Zweifel hegen. Nun wurde aber dieser 135. Psalm um seiner musivischen Stylart willen als jünger denn der 115. Psalm nachgewiesen, aus dem er vieles wörtlich entlehnt (vgl. Pss. 135, 6 aus 115, 3; 135, 15—17 aus 115, 4—6; 135, 18 aus 115, 8; 135, 19 aus 115, 12^b. 13^a). Ps. 115 stammt aber nach dem oben Ausgeführten aus der Zeit des Tempelbaues *nach* der Grundsteinlegung, als die Zeit der ersten Liebe für den Bau vorüber, und die Drangsalszeit angebrochen war, in welcher man vom persischen Belagerungsheere Schmach erfuhr — denn aus solcher Situation erklärte sich gleich der Beginn des 115. Psalmen —, genauer *nach der achtehalbjährigen Regierungszeit des Cambyses* (der Esr. 4, 6 Ahasveros genannt wird), dem der Tempelbau verdächtigt ward laut Esr. 4, 6, und *während des kurzen Interregnum des Pseudosmerdis* (Esr. 4, 7 Artaxerxes genannt), der den Tempelbau sistirte, aber noch *vor* dem zweiten Jahre der Herrschaft des Darius, d. i. vor 519, seit welcher Zeit die feindseligen Massnahmen gegen den Tempelbau, um deren Ab-

wendung der 115. Psalm bittet, aufhörten. Somit muss der vom 115. Psalmen abhängige 135. Psalm *nach* dieser Zeit verfasst sein, und zwar nicht so bald darauf, weil der Dichter, welcher den 115. Psalmen zur Bildung eines neuen Liedes im Musivstyle entlehnungsweise verwerthete, bereits die ganze aus einer Particularsammlung erwachsene Liederreihe der Hallelujah-Psalmen 113—118 dem heiligen Liederbuche einverleibt vorfinden musste, ehe er compilatorischen Gebrauch von einem einzelnen Liede machen konnte. Eine geraume Zeit verstrich aber zwischen Abfassung und redactioneller Zusammenordnung, und wiederum eine gewisse Frist zwischen Diaskeuase und zwischen entlehnungsweiser Verwendung des Schriftstückes durch jüngere Hand. Eine weitere Folge ist, dass der mit Rücksichtnahme auf den 135. Psalmen verfasste 136. Psalm noch später wird gedichtet sein müssen, so dass seine Entstehung nicht in der serubabel-josua'schen Aera, veranlasst durch die Grundsteinlegung des Tempels, zu suchen ist, sondern wenigstens um mehrere Jahrzehende später. Aus der serubabel-josua'schen Zeit werden wir somit bis auf die esra-nehemianische herabgeführt, und Bestätigung erhält unsere Verlegung der beiden Pss. 135. 136 in dieses Zeitalter durch einen im 135. Psalmen aufgefundenen Fingerzeig. Im 20. Verse dieses Psalmen wird nämlich neben dem „*Hause Aarons*" noch „*das Haus Levi*" unterschieden. Diese Doppelerwähnung berechtigt uns im Vergleich mit der in den früheren Pss. 115, 9—11 und 118, 2—4 gethanen einfachen Erwähnung ausschliesslich des Hauses Aaron, neben welcher sich der zweifache Aufruf als jüngere Erweiterung zu erkennen giebt, zu dem Schlusse, dass die liturgischen Verhältnisse des Tempeldienstes der serubabel-josua'schen Zeit, deren cultusbegründende Anfänge Vereinfachung der Ordnungen des levitischen Tempelcultus erheischten, in derjenigen Zeit, in welcher der 135. Psalm (ein reines Tempellied) gedichtet ward, bereits eine Erweiterung und Bereicherung erfahren hatten, wie sie sich vollkommen erklärt aus der folgenden esra-nehemianischen goldenen Aera der Priester und Leviten mit ihrem cultusausbauenden Charakter und ihren Bestrebungen, den neuen Tempel mit dem Glanze, der Mannichfaltigkeit und künstlich organisirten Gliederung des alten sionitischen Gottesdienstes zu umgeben, vgl. Esr. 8. Obgleich Ps. 136 mit seinem Vorgänger

wegen schon früher besprochener, gemeinsamer sprachlicher Eigenthümlichkeiten und wegen des liturgischen Zuschnittes, insbesondere, was das erstere betrifft, wegen des auf offenbare Stylverwandtschaft deutenden, auf gleichem syntaktischen Gebrauche fussenden Wechsels von attributiven Participien mit dem Verbum finit., das theilweise mit dem aramaisirenden שֶׁ angeknüpft ist (vgl. Ps. 135, 7 sowie vv. 8. 10 mit Ps. 136, 4. 5. 6 u. ff. sowie mit v. 23), die grösste Gleichartigkeit des formellen Gepräges verräth, auch mit ihm in gewissem inneren Zusammenhange steht, dürfen wir doch beide Lieder nicht einem und demselben Verfasser zuschreiben, deshalb, weil ein und derselbe Dichter schwerlich eines seiner eigenen früheren Schriftstücke so wörtlich ausschreiben wird, wie es hier geschehen. Doch wird Ps. 136 als Hodu zum vorhergehenden Hallel in gleiches auch zeitliches Verhältniss sich stellend wie Ps. 118 zu seinen Hallelujah-Vorläufern wegen des gemeinsamen gottesdienstlichen und levitischen Charakters *nicht viel später* anzusetzen sein. Ob Ps. 136 sammt seinem Vorläufer aus einer besonderen geschichtlichen Veranlassung hervorgegangen sei, lässt sich aus dem Inhalte allgemein hymnologischer Art (Ps. 136 feiert von vv. 2—9 Gottes *Schöpfergrösse*, von vv. 10—24 seine *Erlöserliebe* in der Gnadenführung seines Volkes, v. 25 seine *Erhalterfürsorge*) nicht mehr erkennen.

Deutlichere Spuren des historischen Hintergrundes tragen die letzten Psalmen der ganzen Sammlung an sich. Sämmtliche Psalmen 146—150 sind ihrem Inhalte wie ihrer liturgischen Fassung nach reine Tempellieder, in's Leben gerufen von freudigen Ereignissen aus der Geschichte der esra-nehemianischen Zeit, welche zu feiern und zu weihen der Tempelpoesie heilige Bestimmung war. Zum Belege dienen Stellen wie Ps. 146, 3. 4 (vgl. mit Esr. 4), wo der Dichter aus den Erfahrungen der Gunst und Ungunst persischer Herrscher Grund und Veranlassung schöpft, vom Vertrauen auf Fürsten abzurathen und auf die Hinfälligkeit ihrer Entwürfe hinzuweisen, wozu insbesondere die Erinnerung an die den Juden günstigen Pläne des grossen Cyrus, die mit ihm selbst zu Grabe getragen wurden, veranlassen konnte. Die Erwähnung ferner eines errungenen Sieges Ps. 149, 4, der Siegesjubel der Kämpfer im Lager die kampfbereit unter Waffen

bleiben v. 6, und an weitere Ausbeutung des Sieges denken vv. 7. 8 (vgl. mit Nehem. 4, 1 ff. 7. 15, auch cap. 6), lässt sich mit einzelnen Vorkommnissen und Vorgängen während der kleineren Kämpfe mit den heidnischen Nachbarvölkern, wie sie Nehemia erzählt, in Einklang bringen. Dies hat Dillmann bereits nachgewiesen in seiner trefflichen Abhandlung „Ueber d. Bildung der Sammlung heiliger Schriften des A. T." (Jahrbb. für deutsche Theol. III. 3. Jahrg. 1858. S. 467 ff.). Wo wir, wie bei Ps. 148, den das Lied hervorrufenden geschichtlichen Einzelvorgang nicht mehr erforschen können, verzichten wir lieber auf den Nachweis historischer Beziehung, als denselben auf haltlose Hypothesen zu gründen. Möglich, dass der gesammte Schlusscyklus der Pss. 147—150 auf die Feierlichkeiten bei der Einweihung der vollendeten Ringmauer zur Zeit Nehemia's (vgl. Nehem. 12, 27—45) gedichtet worden ist, jedenfalls lassen sich die im 147. Psalmen enthaltenen Einzelzüge zu einem Gesammtbilde vereinigen, welches demjenigen Gemälde entspricht, das Nehemia (Nehem. 12, 27—45) von jener Mauerweihe entwirft, vgl. insbesondere Ps. 147,2 , wo das Festthema an die Spitze gestellt ist, ferner Ps. 147, 13 wegen der in die Mauern gefügten Thore, die mit Riegeln versehen waren (בריחי שער וגו׳) und mit Thorhütern besetzt wurden laut Nehem. 7, 1—4. Auch nach Delitzsch ist es überwiegend wahrscheinlich, dass der 147. Psalm zu den Psalmen jenes Mauer-Chanukka-Festes gehört (Delitzsch, Commentar üb. d. Ps. 1860. II. S. 348), und auch Keil, Ewald, Dillmann, Zunz u. A. sind wenigstens für nehemianische Abfassungszeit im Allgemeinen.

Die drei alphabetischen Psalmen 111. 112 und 145, wegen sprachlicher Verwandtschaft, wie oben gezeigt, auf eine Linie gehörig, sind einem zu Nehemia's Zeit lebenden Dichter zuzuschreiben. Diese Annahme gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch die Vergleichung der zu dieser Zeit herrschenden culturhistorischen Zustände und sittlichen wie religiösen Anschauungen mit denen, wie sie den poetischen Goldgrund dieser Lieder durchziehen. Der Schluss des 111. Psalmen (v. 10) ist Schibbolet der Lebensphilosophie jener esra-nehemianischen Zeit, in welcher sich für die die חכמה suchende Forschung eine neue Schulsprache zu bilden begann, wie das Buch Kohelet zeigt, und Nehemia's

religiöse Weltanschauung selbst prägt sich in jenem Schlusswort des Psalmen aus (vgl. Nehem. 5, 9. 15 u. a., auch Mal. 1, 6. 2, 5). Der ganze 112. Psalm ist ebenfalls ein treuer Sittenspiegel der esra-nehemianischen Aera. Es liegt nahe, dass der Dichter eine grosse sittenreine Persönlichkeit seiner Zeit zum Typus für seine Darstellung aus dem Leben herausgriff, wie dem Spruchdichter des alphabetischen Maschal Prov. 31, 10—31 gewiss eine durch Frauentugend hervorleuchtende Hebräerin seiner Tage zum Musterbilde seiner Schilderung diente. Ich glaube nicht fehlzugreifen, wenn ich in dem gottesfürchtigen Verehrer des Gesetzes (Ps. 112, 1 vgl. mit Nehem. 8, 1—18), dem reichbegüterten (Ps. 112, 3 vgl. mit Nehem. 5, 14—18), freigebigen und mildthätigen Frommen (Ps. 112, 5. 9 vgl. mit Nehem. 5, 10. 8, 10 ff.), dem Manne furchtlosen, unerschrockenen Herzens und festen Muthes (Ps. 112, 7. 8 vgl. mit Nehem. 4, 14; besonders 6, 10—13), über dessen wachsendes Ansehen und dessen Ehre (Ps. 112, 9) scheelsüchtige Feinde in boshaftem Neide sich fast zu Tode ärgern (Ps. 112, 10 vgl. mit Nehem. 2, 10. 4, 1), das Charakterbild des edlen Nehemia selbst, auf welches nur der alttestamentliche Geist der Vergeltungslehre einen Schatten wirft (Ps. 112, 8ᵇ vgl. mit Nehem. 4, 4. 5. 6, 14), gezeichnet finde: eine sittliche Lichtgestalt zum Vorbild den wohlhabenden, aber in Genusssucht versunkenen Zeitgenossen hingestellt, ein zweiter Elia, der in einem Zeitalter zunehmender Verarmung und Sittenlosigkeit (Nehem. 5, 1—5) mit heiligem Ernste und mit der edelsten Uneigennützigkeit dem einreissenden Verderben entgegentrat (Nehem. 5, 6—13).

Dass Ps. 145 in dieselbe Zeit zu verweisen sei, schliessen wir nicht nur aus den oben behandelten mannichfachen sprachlichen Berührungen mit den in dieselbe esra-nehemianische Aera gehörigen Nachfolgern (vgl. Ps. 145, 14 mit 146, 8; 145, 15 mit 146, 5. 7 und 147, 9; 145, 20. 21 mit 146, 9. 10), sondern auch aus der Gleichartigkeit dichterischer Anschauung, die ihn auf gleiche Verwandtschaftslinie stellt mit dem ebenfalls alphabetischen Ps. 111. Wie dieser verherrlicht auch Ps. 145 Jehova's Grösse in seinen „*Werken*“ (Ps. 111, 3. 6. 7 vgl. mit 145, 4. 10), seine „*Wunderthaten*“ (Ps. 111, 4 vgl. mit 145, 5), seine „*Hoheit und Majestät*“ (Ps. 111, 3 ff. vgl. mit 145, 5), seine „*Gerechtigkeit*“ (Ps. 111, 3 vgl. mit 145, 7), seine „*Gnade und Barmherzigkeit*“ (Ps.

111, 4 vgl. mit 145, 8), seine „*Güte, mit der er die ihn Fürchtenden sättigt*“ (Ps. 111, 5 vgl. mit 145, 15..19) und alle diese Eigenschaften in Hinsicht auf ihre und der göttlichen Herrschaft ewige Dauer (Ps. 111, 8. 9 vgl. mit 145, 13).

Zu den Pss. 111. 112 und 145 kommt 119 als vierter alphabetischer Psalm des fünften Buches, tritt aber durch das Bestreben mehr künstelnder, weil zusammengesetzterer alphabetischer Anordnung jenen ersten beiden näher, als dem 145. Psalmen. Inhaltlich betrachtet verräth der Psalm eine Abfassungszeit, in der man für das in der Gegenwart mangelnde lebendige Wort der Gottesoffenbarung durch der Propheten Mund Ersatz suchte in dem geschriebenen Gesetzesbuche, an dessen Buchstaben, als an die erstarrte Form lebendig flüssiger Lehre, das religiöse Gefühl mit rührender Innigkeit und Einfalt sich insbesondere seit Esra's letzten Zeiten anklammert. Dieser gesetzliche Zug macht sich schon merklich in der Schrift des letzten Propheten (vgl. Mal. 3, 14 ff., 2, 6 ff., 4, 4) im neuen Jerusalem. Der im 119. Psalmen scharf ausgeprägte Gegensatz zwischen einer der Jehovareligion feindlichen weltlichen Regierung zu der göttlichen im Gesetze sich offenbarenden Herrschaft (vgl. vv. 23. 46..161) sowie der zwischen der Partei *übermüthiger Lästerer und nationaler Feinde* (vv. 42. 51. 61. 69. 78 u. a.) und *frommer Verehrer Jehova's* (vv. 74. 79 u. a.), wie andererseits zwischen der Partei „*abtrünniger, treuloser, bundesbrüchiger Judäer*“, die der Dichter allerdings nicht geradezu „Apostaten“ פשעים nennt, wie Ps. 51, 15, aber doch in allen Stücken so schildert (vgl. insbesondere v. 158 mit vv. 21. 53. 70. 150), und den „*Gesetzesfreunden*“ (v. 165 u. a.), deren Genosse der Dichter ist laut v. 63 (vgl. mit vv. 163. 167), sind zwar auch Grundzüge der makkabäischen Zeiten, doch nicht dieser ausschliesslich, sondern auch schon der Ausgänge der persischen Oberherrschaft. In den geschichtlichen Verhältnissen, in den sittlichen und religiösen Anschauungen, in den politischen Zuständen *dieser* Zeit wurzelt der Psalm. Denn betrachten wir alle Einzelzüge jener letzten Zeiten des neuen Jehovareiches im persischen Weltreiche tiefer: *das persische Satrapenwesen,* über dessen gewaltthätige Willkür in dem mit unserem Psalmen ziemlich gleichzeitigen B. Kohelet (c. 10, v. 7) Klage geführt wird, und welches den Hass gegen Persien erzeugte, wie er in dem wahr-

scheinlich nicht vor dem Ende der Perserherrschaft geschriebenen kleinen Buche Esther als charakteristischer Grundzug der Gesinnung der heidenfeindlichen, dem Jehovacultus und den Sitten der alten Religion standhaft anhangenden Judäerpartei bis zum leidenschaftlich glühenden Auflodern und zur Mordlust sich steigernd geschildert wird; ferner *die jener persischen Satrapenherrschaft freundliche judäische Partei*, bezeugt von Josephus (Antiqq. XI, 7, 1), die der Väter Glauben verläugnend die treuen Anhänger des Gesetzes verfolgte; *die Drangsale*, in welche in Folge der gegen Ochus unternommenen, verunglückten Empörung, wie die Juden überhaupt (vgl. Euseb. chron. II. p. 221. G. Syncell. chron. I. p. 486. Solini Memor. od. Polyhist. c. 44. Orosii hist. 3, 7), so wol insbesondere die der Hofgunst fernstehende Partei der standhaften Jehovaverehrer geriethen; *die harten Misshandlungen*, welche in jener Zeit die in Gefangenschaft fortgeführten Juden — und im Gefängniss sitzt nach v. 83 vielleicht auch der Dichter des 119. Psalmen mit Todesgedanken v. 84 beschäftigt — von den persischen Satrapen und Königen zu erdulden hatten (vgl. Hekat. bei Joseph. c. Apion. 1, 22. p. 456 mit Ps. 119, 23. 46. 161), so gewinnen wir ein vollständiges Gesammtbild derjenigen historischen Zustände, welche der 119. Psalm voraussetzt und in deren Darlegung er sich bewegt. Somit dürften wir nicht zu weit vom Wahren abirren, wenn wir das Ende der persischen oder den Anfang der griechischen Herrschaft als Abfassungszeit des Liedes bezeichnen. Die richtige sprachgeschichtliche Betrachtung und das ästhetische Verständniss des Psalmen führt zu demselben Resultate. Mit seinem monoton, ohne idealen Schwung der Rede in dem immer gleichen Geleis des Gesetzes, der Lehre, der Gebote, Befehle, Satzungen u. s. w. sich schwerfällig fortbewegenden Gedankengange, mit seinem didaktisch trockenen Tone, der am deutlichsten zeigt, wie das Lied nicht aus dem unmittelbaren lebendigen Herzensdrange geboren, sondern von der Absicht, andere zu belehren, erzeugt ist, repräsentirt dieser Psalm die aussterbende althebräische Psalmodie in ihren letzten Ausläufern. Der warme, frische Strom lyrischer Empfindungen und Stimmungen, wie er einst in freiere, ungekünstelte Hymnenformen sich ergossen hatte, verkühlte sich damals in Reflexionen, die, in künstliche Formen

gezwängt, als Kettenreihe von Sprüchen auf dem Wege sinnender Betrachtung gewonnene Wahrheiten zur Beherzigung vortrugen. Dieses lehrhafte, höheren lyrischen Schwunges entkleidete Gepräge im Verein mit der den ganzen Psalmen beherrschenden Denk-, Fühl- und Anschauungsweise verträgt sich vollkommen mit der Art desjenigen Schriftthums, wie es in den auf die esra-nehemianische Aera folgenden Zeiten sich gestaltete.

Die auf diesen 119. Psalmen folgenden 15 sogenannten Stufenpsalmen bilden einen Liedercyklus von unzertrennlicher historischer Einheit. Mag die jedem einzelnen Psalmen zukommende Benennung שיר המעלות und einmal שיר למעלות (Ps. 121) von dem in einem jeden dieser kurzen geflügelten Lieder wahrnehmbaren, in manchen (wie Pss. 121. 124. 126) schärfer hervortretenden, in manchen (wie Pss. 125. 127. 132) mehr zurücktretenden, aber doch nicht ganz zu vermissenden „stufenweise fortschreitenden Gedankenrhythmus“ herrühren, wie diese Gattung des Rhythmus auch sonst, z. B. im Deborahliede (Jud. 5, 3. 5. 6. 7) und Jes. 17, 12 ff. 26, 1—11 uns begegnet — denn es liegt der Schlüssel zum Verständniss des מעלות der Ueberschrift ohne Zweifel in dieser von Gesenius zuerst nachgewiesenen Kunstform, nach welcher ein Ausdruck oder Gedanke, der den Schluss der einen Versstufe oder Strophe bildet, als Basis der neuen Versstufe oder Strophe benutzt, und so durch Wiederaufnahme (πλοκή und ἐπιπλοκή) eines vorhergehenden Wortes oder Gedankens ein terrassen- oder staffelförmiges Aufsteigen des Versbaues und der Gedankenbewegung erzielt wird —, die 15 Lieder bilden ein in sich geschlossenes fünfzehntheiliges Ganzes, gleichsam eine fünfzehnsprossige Leiter, mit innerem, stufenweise aufsteigenden Fortschritte der lyrischen Töne und Empfindungen von der untersten Stufe des Schmerzes und der angstvoll flehenden *Sehnsucht nach Zion* bis zur höchsten Staffel der *Freude in Zion*, welcher Fortschritt lyrischer Art mit dem geschichtlichen Fortschritte der den historischen Hintergrund dieser Lieder bildenden Ereignisse, Erlebnisse, Begebenheiten von der letzten Zeit während des Exiles bis zur Erbauung des zweiten Tempels Hand in Hand geht. Hinsichtlich des historischen Fortschrittes, den diese Lieder wiederspiegeln, ist ein stufenweises Aufsteigen in der Einordnung von je vier, fünf und sechs Liedern in die drei

Hauptzeitsphären mit ihren Wendepunkten: Exilesendschaft, Heimkehr nach Zion und Wiederanbau darin unverkennbar, dass der erste Zeitraum in *vierstufiger* Liedergruppe (Pss. 120—123 aus der Zeit des Exiles), der zweite Zeitraum in *fünfstufiger* (Pss. 124—128 aus der ersten Zeit der Rückkehr), der dritte Zeitraum in *sechsstufiger* Gruppe (Pss. 129—134 aus der Zeit des Tempelbaues bis zu dessen Abschluss) in stufenweise anschwellender Weise durchschritten wird. Denn das lehrt der innere Gedankengang und Zusammenhang der Stufenlieder unter einander. Die *ersten vier* Psalmen sind im Exil entstanden. Es weilt der Dichter als Fremdling bei Meschech und unter Qedars Zelten (Ps. 120, 5). Ps. 121 bekundet die zarteste, innigste Sehnsucht nach der Zionsheimath mit ihren Bergen; solche Sehnsucht aber treibt zum Gebet um Segen für Ausgang und Eingang: v. 8. Solche Sehnsucht wird mächtiger noch, wenn sich der Dichter die alten Festwallfahrtsbilder vergegenwärtigt, wie, wenn das Ziel erreicht war, die Füsse wie festgebannt standen in den Thoren der heiligen Stadt: Ps. 122, 2. Unverlöschlich sind solche heilige Augenblicke und Eindrücke aus früher Jugend dem Dichter, und die Erinnerung daran, wie freudig sein Herz schlug, als die Festpilger einst den *Knaben* mit den Worten Ps. 122, 1 zur Wallfahrt zum Tempel einluden, verleiht auch noch dem *Greise*, der fern vom Zionstempel auf fremder Erde wohnt, jugendliche Begeisterung, dass er mit den frischesten Farben das Bild der heiligen Gottesstadt vor seine Seele malt und seinen Liebes- und Friedensgruss vv. 6—9 ihr entbietet. Die Gegenwart mit der herben Wirklichkeit des Exiles wirft aber auf solche sonnenhelle Bilder der Vergangenheit mit ihren süssen Erinnerungen trübe Schatten. Ps. 123 sendet darum der Dichter noch einen Sehnsuchtsblick, noch einen Erlösungsseufzer zum Herrn, dem Sklaven sich vergleichend, der mit gespannter Aufmerksamkeit des befreienden Winkes seines Gebieters gewärtig um Erlösung aus den Sklavenketten flehet. Dies Bild ist neu in seiner Art und verdankt gewiss sein Entstehen dem Leben im Exile, dessen Knechtschaftsgestalt es veranschaulicht. Die nächstfolgenden fünf Psalmen 124—128 sind aus der ersten Zeit der Heimkehr. Die Sklavenketten, in denen das Volk nach Ps. 123 noch schmachtete, sind Ps. 124, 7 zerrissen. Daher erhebt sich der Dichter des 125. Psalmen zu kühnem Gottvertrauen

(v. 1) mitten unter den Drangsalen der ersten Zeit des Wiederanbaues, da die Samariter die krummen Bahnen der heimtückischen Anklage gingen (Ps. 125, 5) und der Druck der Herrschaft jener persischen Grossen, welche die Samariter unterstützten (Esr. 4), schwer auf der noch schwachen ersten Ansiedelung lastete (Ps. 125, 3). Kraft und heiligen Muth, allen Stürmen der Zeit voll Zuversicht die Stirn zu bieten (vgl. Ps. 126, 4—6), verleiht die noch mächtig in aller Herzen lebende Erinnerung an jene selige Freudenstunde der Erlösung (vv. 1—3). Der neue Anbau, dessen erste Anfänge unter Thränen und Noth begründet worden waren, wird fröhlich gedeihen (dieser Gedanke eingekleidet in das ergreifend schöne Bild Ps. 126, 5. 6). Nur müssen sich alle der göttlichen Obhut getrösten (Ps. 127, 1. 2), nicht bei den gegenwärtig auf Begründung des eigenen Hauswesens gerichteten Bestrebungen (vgl. Hagg. 1, 2—4. 2, 12 ff.) durch menschliche Betriebsamkeit und allzu ängstliches Sorgen und Abmühen (Ps. 127, 2) den Neubau erzwingen wollen. Gott allein ist der Begründer des neuen Haus- und Familienlebens, dessen Stütze kräftige Söhne sind (Ps. 127, 3—5), von dessen blühendem Wohlstand der 128. Psalm ein liebliches εἰδύλλιον entwirft.

Die letzten sechs Stufenpsalmen 129—134 tragen Kennzeichen ihrer Entstehung während der Zeit des Tempelbaues bis zu dessen Vollendung an sich. Ps. 129 deutet mit den „Zionshassern“ v. 5 entweder auf die feindseligen Samariter oder die feindlich gesinnten persischen Beamten in Samarien (vgl. Esr. 4, 7—24). Ps. 130 ist ein Angstruf zu einer Zeit, da sich die Situation bedeutend verschlimmert haben musste, wol in Folge der durch das umlagernde Perserheer (Esr. 4, 23) verursachten Nothstände, da in Folge früheren Misswachses Hungersnoth und Theuerung ausbrach (vgl. Hagg. 1, 5—11. 2, 18. Sach. 8, 12 f.), daher angstvolles Warten und Harren auf Jehova's Hilfe (Ps. 130, 1. 5 ff.), doch nicht zu ungeduldigem Ungestüm sich steigernd, sondern alle hohen Erwartungen massvoll demüthig herabstimmend Ps. 131, 1, in ruhiger Ergebung und Stille zu Gott (vv. 2. 3). Solch geduldiges Ausharren wird gekrönt. Ein neuer Tempel ist gegründet (Ps. 132, 7—9) zu Gottes bleibendem Wohnsitz (v. 13 ff.), um welchen sich in brüderlicher Eintracht (Ps. 133) die Gemeinde der neuen Niederlassung schaart, in welchem

die Priester bereit stehen sollen (Ps. 134) zu ewigem (auch zur Nachtzeit anhaltenden v. 1) Dienste.

Der dargelegte innere Gedankenfortschritt rechtfertigt unsere Annahme, nach der diese lieblichen Gesänge sowohl hinsichtlich des lyrischen Stoffausschnittes eine Gradation der Empfindungen, als auch hinsichtlich des behandelten historischen Stoffes eine Stufenleiter bilden in dreifachem Fortschritt von einer Stufenabtheilung mit vier Liedern (Pss. 120—123) aufsteigend zu einer mit fünf (Pss. 124—128), und von einer Stufenabtheilung mit fünf Liedern (Pss. 124—128) aufsteigend zu einer solchen mit sechs (Pss. 129—134). Daraus ergiebt sich zugleich der organische Zusammenhang und die Einheit dieser Stufenpsalmen, welche ihre Abstammung von Einem Verfasser wahrscheinlich macht.

Vor allem aber ist aus jenem die ganze kleine Sammlung beherrschenden einheitlichen Gedankenfortschritte, der chronologisch betrachtet dem geschichtlichen Gange der Zeitverhältnisse seit Ende des Exiles bis zur Vollendung des zweiten Tempels (also von 538 bis 516) ungezwungen sich anschmiegt, die Bildungsweise und Entstehungszeit der Stufenpsalmen ersichtlich, und so gewinnen wir, wenn wir nur auf exegetisch prüfendem Wege dem Wortverständniss jener 15 Lieder gerecht werden, auf Grund dessen wir zu dem wahren geschichtlichen Verständniss gelangen, ein neues wichtiges Zeugniss bei unserer Erörterung der Abfassungszeit des Psalterium, dessen Bedeutung schon Thenius würdigte in seiner Abhandlung: Das Zeugniss der Stufenlieder bei der Untersuchung über die Abfassungszeit der Pss. (Stud. u. Krit. 1854. III. S. 645—652). Doch lässt sich die Thenius'sche Auffassung der Stufenlieder als „Stationenlieder“ mit dem richtigen historischen Verständniss, wie es von uns nachgewiesen wurde, nicht wohl vereinigen, wie dieselbe auch in dem Wortbegriffe von מעלות, dem der Sinn von „Stationen“ fremd ist, keinen sprachlichen Anhaltepunkt findet.

Wie also in den an den Anfang des fünften Buches gestellten Gruppen der Pss. 107—109. 111—118, sowie in dieses Buches Schlusspsalmen 144—150, wie ferner in der Psalmenreihe 135. 136. 137. 138. 139, so kann auch in dem von den zuletzt erörterten Stufenpsalmen gebildeten mittleren Kerne (Pss. 120—134) nichts Zwingendes weder nach Form noch nach Inhalt gefunden

werden, was auf spätere Abfassung als zu den letzten Zeiten der *esra-nehemianischen Aera* mit Nothwendigkeit hinwiese. Ja, ein grosser Theil der Lieder, die wir in den Bereich unserer Prüfung zogen, fällt noch vor jene Zeit in die *serubabel-josua'sche Aera* (Pss. 109. 113—118. 138. 139), ein Theil noch früher in die *Zeit des Exiles* (Pss. 120. 121. 122. 123. 137). Nur einen einzigen Psalmen, den 119ten, waren wir genöthigt, als Erzeugniss noch jüngerer als esra-nehemianischer Zeit anzusehen, doch rieth die Untersuchung, auch ihn nicht tiefer herunterzurücken, als in die ersten Zeiten der griechischen Herrschaft.

Nur wenige Lieder des fünften Buches blieben von einer eingehenderen Besprechung des Zeitalters ausgeschlossen, es waren die Pss. 140—143 und 110. Es erübrigt, hinsichtlich ihrer den Nachweis der muthmasslichen Entstehungszeit zu führen.

Die Pss. 140—143 sind nicht nur *sprachlich* eng verflochten (vgl. Pss. 140, 7. 141, 1. 142, 2. 143, 1 wegen gleicher Wortwahl bei Formulirung der Anrede; Ps. 142, 4 mit 143, 4 wegen בהתעטף עלי רוחי; Ps. 142, 8 mit 143, 11 wegen gleichen Ausdruckes; Ps. 140, 5. 6 mit 141, 9 und 142, 4 wegen Verwendung gleichen vom Jagdleben entlehnten Bildes; ferner 142, 7 mit 143, 9 und 140, 2; 140, 3 mit 141, 5 wegen רעות; Ps. 140, 14 mit 142, 8; 142, 4 mit 143, 8), sondern greifen auch *sachlich* so eng in einander, bekunden eine so einheitlich den Liedercyklus beherrschende, immer gespannter werdende Situation, einen immermehr sich steigernde innere Anfechtung bezeichnenden Fortschritt, dass sie *einem und demselben* Dichter zugehören werden. Dass die in diesen Psalmen angedeuteten Sachlagen sich recht wohl mit den Lebensverhältnissen David's, die Pss. 140—142 mit der absalomischen, der 143. Ps. mit der saulischen Verfolgungszeit in Einklang bringen lassen, ist nicht in Abrede zu stellen. Diese davidische Beziehung kann man zugeben, ohne dadurch zur Annahme unmittelbarer davidischer Abkunft genöthigt zu sein. Denn es könnte ja ein Dichter späterer Tage, getrieben von frischer Begeisterung für die Persönlichkeit David's, wenn er nur an der Hand der geschichtlichen Bücher und mit Hilfe der den alten Sängerkönig verherrlichenden, üppig wuchernden Tradition sich recht lebendig in seine Leidens- und Verfolgungs-Situationen versetzte, wenn er nur der altdavidischen Muse ihre Klänge feinsinnig

genug ablauschte, diese Dichtungen geschaffen und der spätere Diaskeuast, der sie mit Ueberschriften versah, als Lieder David's selber angesehen haben, getäuscht von der treuen Zeichnung der aus David's Leben entnommenen Situation (vgl. besonders die Ueberschrift von Ps. 142, auch von 143 nach LXX). Könnten aber auch die in diesen vier Psalmen vielfach vorkommenden Anklänge an *altdavidische* Psalmen (vgl. Ps. 140, 4 mit Pss. 5, 10. 10, 7. 64, 4[a]; Ps. 140, 5. 6 mit 64, 6; Ps. 140, 7 mit 16, 2; 140, 8 mit 18, 40; 140, 10 mit 7, 17; 140, 11 mit 11, 6; Ps. 141, 1 mit 22, 20; 141, 8 mit 7, 2 und 25, 15; Ps. 142, 2 mit 3, 5; 142, 7 mit 17, 1. 18, 18. 31, 16; 142, 8[c] mit 13, 6[b] (Schluss); Ps. 143, 1 mit 4, 2. 5, 2; 143, 3 mit 7, 3. 10, 9. 10; 143, 6[b] mit 63, 2[b]; 143, 7 mit 27, 9 und 69, 18; 143, 7[b] mit 28, 1; 143, 8[a] mit 25, 2. 4; 143, 8[b] mit 25, 1; 143, 9 mit 31, 16. 59, 2; 143, 10[a] mit 40, 9. 6; 143, 10[b] mit 51, 14) — doch begegnen wir auch Reminiscenzen aus *nachdavidischen* Psalmen, wie besonders Ps. 143, 4 ff. vgl. 77, 4 — 7. 12 — in jener Annahme uns bestärken, so steht doch ein überaus wichtiges kritisches Bedenken derselben entgegen. Jene Hypothese stützt sich nämlich auf die bedenkliche Voraussetzung, jene Psalmen seien Erzeugniss eines Dichters, der einen historischen Stoff älterer Zeit auf dem Wege künstlerischer Reflexion verarbeitend und organisirend so zum Liede gestaltete, dass er sich völlig in Stimmung und Lage David's versetzte. Wie sich nun zur Höhe dieser objectiven Gestaltungsgabe, mittels deren bei Abfassung eines Kunstwerkes das dichtende Subject sich völlig aus sich herausbegeben und in den gegebenen Stoff versenken muss, hebräische Dichter nur höchst selten erheben, so widerräth das frische, elegische Gepräge der Pss. 140—143 die Annahme dieser künstlerischen Entstehungsweise. Jene Lieder enthalten des Eigenartigen so vieles (man vgl. die zahlreichen ἅπαξ λεγόμενα: Pss. 140, 4. 9. 11. 12; 141, 3. 4. 10; 142, 8), insbesondere erscheinen die drei ersten dermassen wie aus *einem* frischen Gusse, dass wir erwarten: hier spricht der Dichter seine eigensten Empfindungen, seine eigenen Erfahrungen und Erlebnisse aus, versetzt sich nicht künstlich erst in fremde. Sind aber diese Lieder Offenbarungen von Selbstempfundenem, Selbstdurchlebtem, so ist jedenfalls gesünder, als jene an den gerügten Uebelständen kränkelnde Hypothese die Meinung derer, welche unmittelbar davi-

dische Abfassung vertheidigen. Gleichwohl stossen wir auch hier auf wohlbegründete Zweifel, theils aus Anlass der Stellung dieser Psalmen unter lauter nachweislich nachexilischen, theils in Ansehung ihres im Folgenden näher zu erörternden sprachlichen Gepräges von jüngerer Färbung; denn immer bleibt die Sprachgestalt das nächste und wichtigste Erkennungsmittel, welches der Forschung sich bietet, um den Zeitraum aufzufinden, dem ein Schriftstück einzuordnen ist. Trotz der vielen obenerwähnten, den Pss. 140—143 ausschliesslich zugehörigen Spracherscheinungen finden wir in Handhabung des Wortschatzes wie der Grammatik viel Gemeinsames mit den Proverbien: vgl. Ps. 140, 5 mit Prov. 4, 17 wegen חמסים; Ps. 140, 6 mit Prov. 2, 9. 4, 26 wegen מעגל, desgleichen mit Prov. 29, 5 ff. wegen פרש mit רשת und מוקש; Ps. 140, 9 mit Prov. 3, 13. 8, 35. 12, 2. 18, 22 wegen הפיק; Ps. 140, 12 ff. mit Prov. 12, 12 ff.; Ps. 141, 3 mit Prov. 4, 13 wegen נצרה mit Dag. dirim.; Ps. 141, 4[b] mit Prov. 4, 17. 23, 1. 6. 9, 5 wegen לחם für אכל; insbesondere Ps. 141, 4[b] mit Prov. 9, 5 wegen gleicher Construction von לחם mit ב; Ps. 141, 4[a] mit Prov. 8, 4 (vgl. Jes. 53, 3) wegen אישים, das nur an diesen drei Stellen für אנשים steht; Ps. 141, 5[a] mit Prov. 23, 35 wegen הלם; Ps. 141, 5[b] mit Prov. 24, 27 wegen עוד und אחר mit folgendem *Vav consec.* in gleicher syntaktischer Verwendung; Ps. 141, 7 mit Prov. 8, 3 wegen לפי; Ps. 142, 4 mit Prov. 3, 17. 1, 15 wegen נתיבה. Sollte in Ps. 142, 4 für ואתה ידעת, wie Hitzig vermuthet, וְאַף הִתְעָה zu lesen sein — eine Conjectur, die sich durch Rücksichtnahme auf das parallele Versglied und das in seinem Wortsinne hier, wie Ps. 18, 49, ganz zutreffende אַף nahe legt, so wäre für den Gebrauch von תעה zu vergleichen mit Ps. 142, 4 besonders Prov. 10, 17. Ferner Ps. 142, 8 vgl. mit Prov. 14, 18 wegen gleicher Hiphilform יכתירו; Ps. 143, 7 vgl. mit Prov. 1, 12 wegen gleichlautenden Schlusses: יורדי־בור. Auf gemeinsame sittliche und religiöse Grundanschauungen sind zurückzuführen: Ps. 141, 3 und Prov. 13, 3. 10, 18. 19. 17, 27. 28. 29, 11 wegen der Betonung der Schweigsamkeit und Mahnung zur Vorsicht im Reden und zu zurückhaltender Besonnenheit; Ps. 141, 4 (Schluss) und Prov. 23, 3. 6 wegen des Bildes vom Freudenmahle der Bösen; Ps. 141 5 und Prov. 12, 26 (vgl. vv. 1. 15). 15, 5 u. a. m. wegen der dem Gebiete der חכמה zugehörigen Lehre, dass man Zucht,

die auf Liebe beruht, nicht verschmähen soll, wobei die Bemerkung wichtig, dass nicht nur von der Zucht Gottes solche heilsame (שמן ראש in Ps. 141, 5 genannte) Frucht erwartet wird (wie Prov. 3, 11. 12 u. a.), sondern selbst von der wohlmeinenden Rüge eines gerechten Menschen; Ps. 141, 6[b] und Prov. 15, 26. 16, 24. 22, 11 wegen der Holdseligkeit der Rede, dagegen Ps. 140, 4. 10. 12 und Prov. 10, 6. 14. 12, 13. 19. 13, 3. 18, 6 ff. wegen Sünde der Zunge (besonders Verläumdung). Hieraus folgt, dass die Pss. 140—143 Geist und Lehre der dem Geistesboden der חכמה entspriessenden sittlichen Anschauung bereits verarbeiten. Doch wagen wir nicht auf Grund dieser Thatsache auf Priorität der Proverbien zu schliessen, zumal manche, freilich erst den jüngsten Spruchsammlungen angehörige Sprüche, wie Prov. 26, 27 aus Ps. 7, 16. 17[a]; Prov. 28, 13 ff. mit freier Benutzung von Ps. 32, 1 ff.; Prov. 30, 5 wörtlich aus Ps. 18, 31 u. a. beweisen, ihre Wahrheiten aus älteren Psalmen schöpfen. Wohl aber sind wir berechtigt, auf Grund der dargelegten, den Proverbien mit unseren vier Psalmen gemeinsamen sprachlichen Erscheinungen und sittlichen wie religiösen Anschauungen auf ziemlich gleichzeitige Zustände und culturhistorische Sachlagen zu schliessen, nämlich auf Zeiten des Verfalles der Sitten und der Verwirrung des öffentlichen Rechtszustandes: Pss. 140, 13. 141, 4 vgl. mit Prov. 24, 11; auf Verübung von Gewaltthat: Pss. 140, 5. 12. 141, 6. 142, 7. 143, 3. 9 vgl. mit Prov. 1, 11 ff.; auf heimliche Ränke gegen die Jehovatreuen: Pss. 140, 4. 5. 6. 141, 9. 10. 142, 4 vgl. mit Prov. 2, 12 ff. 24, 15 ff. Solche und andere häufig wiederkehrende Stellen in den Proverbien in Vergleich gestellt mit den betreffenden Stellen der vier Psalmen führen auf die richtigen geschichtlichen Spuren, auf eine Zeit, da die Rechtsverhältnisse des Staates schon ganz zerrüttet waren, da die Jehovatreuen von der herrschenden abtrünnigen Hofpartei arge Verfolgungen auszustehen hatten. Da nun die Abfassungszeit auch der jüngsten Sammlungen der Proverbien schwerlich später als in die Mitte des 7. Jahrhunderts anzusetzen ist, so suchen wir billig in diesem Jahrhunderte nach dem historischen Hintergrunde der Pss. 140—143. Da stossen wir auf entsprechende Zeitlage, auf dieselben Zustände sittlicher Gesunkenheit in der Regierungszeit des Königs Manasse und der folgenden

Könige bis zur babylonischen Gefangenschaft 588. Die noch in demselben Jahrhunderte weissagenden Propheten Habakuk und Zephanja entwarfen solche Sittengemälde von ihrer Zeit (vgl. Habac. 1, vv. 3. 4. 13. Zeph. 1, 5. 8 f. 3, 1—3 u. a.), wie sie für die historische Erklärung unserer Psalmen die Stelle von Scholien vertreten können. Nach Ps. 142, 8 war der Verfasser der Lieder ein hochgestellter Mann, wohl ein Fürst von der Partei der Jehovatreuen, den die abtrünnige Hofpartei, „die Männer von glatter Zunge", durch allerhand Kabalen, Ränke, boshafte Verläumdung zu fällen (Ps. 140, 4—6. 141, 9. 10. 142, 4) oder durch die Reize üppigen Freudenlebens auf ihre Seite zu locken suchen (Ps. 141, 4). Gegen solche Anfechtungen, deren Gefahren die hereinbrechende Nacht noch drohender erscheinen lässt, braucht der Dichter die Waffe des Gebetes (Ps. 141, 2. 5). Insbesondere bittet er Gott um kluge Besonnenheit und Wachsamkeit (Ps. 141, 3), die ihn befähige, die süsse Lockspeise der Gegenpartei standhaft zu verschmähen und lieber der Gerechten herbe Züchtigung über sich ergehen zu lassen (Ps. 141, 4. 5). Aber mit der wachsenden Bekenntnisstreue und Standhaftigkeit steigert sich das Feuer der Trübsal und Verfolgung. Nach Pss. 142, 8. 143, 3 muss es der Gegenpartei gelungen sein, den Dichter in Kerkerhaft zu bringen, wo ihn, den Verschmachtenden (Ps. 143, 4. 6), die Schauer des Todes umnachten (143, 7). Aber selbst in solch' trostloser Lage beseelt ihn ein freudiger Felsenglaube (143, 8 ff.), sich gründend auf eine schon Ps. 141, 7 in dunklem, dem Exegeten schwer zu enträthselnden Bilde angedeutete Hoffnung, dass aus des Todes Aussaat unsterbliches Leben hervorspriessen werde. Wenn dort der Dichter im Geiste seine Gebeine hingestreut schauet an des Hades Pforte, wenn er Ps. 141, 6 die grausame Todesart der vom Felsen Gestürzten erwähnt, führt dies auf Zeiten blutigen Martyriums, wie die Zeiten Manasse's waren, der viel unschuldiges Blut vergoss (2 Reg. 21, 16. 24, 3. 4 vgl. Prov. 24, 11 ff.) und die treuen Propheten und Richter schonungsloser Verfolgungswuth preisgab. Wenn ferner der Dichter in dem Bilde von dem Bearbeiten des Ackers zur Aussaat zugleich einen Hoffnungsstrahl auf Unsterblichkeit durchschimmern lässt (Ps. 141, 7), dürfen wir hierin diejenige geschichtliche Entwickelungsstufe der Unsterblichkeitsidee auf alttestamentli-

chem Boden erblicken, welche die älteren davidischen und bald nach David verfassten Psalmen (wie 6, 6. 30, 10. 49, 11 ff.) noch nicht erreicht haben, auch noch nicht der 16. Psalm, in dem (vgl. v. 10) der erste keimartige Trieb der Idee lebendiger sich regt. Erst seit der Entstehung des Buches Hiob, in welchem zwar die Hoffnung auf Fortdauer nach dem Tode noch mit schweren Zweifeln ringt (vgl. 14, 7—14. 16, 18. 19 im Zusammenhang mit der Vorstellung vom Scheol 3, 13—19. 7, 7—10 u. a.), der Blick in's Jenseits aber doch sich allmählich lichtet und eine rein geistige Auffassung vom Fortleben nach der Zerstörung des Leibes sich Bahn bricht (19, 23—29), löst sich die Idee der Unsterblichkeit von dem nächtlichen Dunkel ihrer Geburtshülle. Eine höhere Stufe der Weiterbildung dieser Idee bezeichnen die prophetischen Stellen Jes. 25, 8. 26, 19. 65, 20. 66, 24 und Ezech. 37, 1—14, aus welchen Stellen freilich zunächst immer nur ein körperliches Fortleben nach dem Tode, eine Auferstehung des Fleisches, zu erschliessen ist. Zur Anschauung rein geistiger Fortdauer verklärte sich die Idee im B. Kohelet (12, 7). Da gewann sie zuerst dogmatisches Gepräge, galt aber dem Zweifler als Problem 2, 14 ff. 3, 18—21. 5, 19ª. 6, 6. 8, 7. 9, 2—10. 12. 10, 14. Eine Stufe noch späterer begrifflicher Durchbildung und Erweiterung dieser Lehre stellt die einer schwärmerischen Auffassung derselben günstige (vgl. besonders 2 Macc. 12, 43—46) Makkabäerzeit dar, vgl. Dan. 12, 1—3. 13. Psalter. Sal. 3, 16. Wie die Idee in unserem 141. Psalmen auftritt, gehört sie weder in diese jüngste Entwickelungsperiode der makkabäischen Zeit, noch überhaupt in die nachexilische Zeit ihrer Weiterbildung, wie sie insbesondere Kohelet repräsentirt, sondern in *vorexilische* Zeit, wozu besonders der Vergleich mit Hiob 19, 23—29 auffordert, aber nicht in *davidische Zeit,* wovon der Vergleich mit Pss. 6. 16. 30. 49 u. a. entschieden abräth.

Wie bereits unter Josaphat und Hiskia eine Nachblüthe der althebräischen Poesie eintrat, so dürfen wir auch unter Manasse eine solche erwarten. Gerade das Leid begünstigt des Liedes Erblühen. So hat der dreissigjährige Krieg das Kirchenlied in Deutschland wieder ins Leben gerufen. Dass aber jene Zeit innerer Zerrüttung des Reiches, welche die Auflösung politischer Selbstständigkeit nur beschleunigte, nicht unfähig war, Psalmen,

die der Aufnahme in's Psalterium würdig gewesen wären, hervorzubringen, beweisen die herrlichen Denkmäler prophetischer Poesie jener Tage, von denen wir nur das der Unter- und Ueberschrift zufolge für den liturgischen Gebrauch musikalisch bearbeitete (vgl. besonders vv. 9. 13 סלה, v. 19 למנצח בנגינות) lyrisch-dithyrambische Stück (vgl. v. 1 על שגינות) bei Habac. c. 3 hervorheben, welches in seiner kräftig blühenden, erhabenen Sprache nach schwungvoller Stylart wie nach Gehalt und Tiefe der Gedanken mit den schönsten älteren Psalmen wetteifert.

Dass die Pss. 140—143, deren einheitlicher Charakter für Abstammung von Einem Verfasser spricht, noch *vorexilisch* sind, geht daraus hervor, dass der Dichter von Thren. c. 3 (mag auch dieses Stück unter den Klageliedern das jüngste sein, lange nach 588 wird es nicht verfasst worden sein), der überhaupt zum Aufbau seiner Elegien gar viele ältere elegische Töne aus dem Psalterium entlehnte (wie Thr. 3, 10 aus Ps. 10, 9; Thr. 3, 12 aus Ps. 11, 2; Thr. 3, 14 aus Ps. 69, 13; Thr. 3, 46 aus Ps. 22, 14; Thr. 3, 52 aus Ps. 69, 5; Thr. 3, 54 aus Ps. 69, 15. 16; Thr. 3, 61 aus Ps. 69, 20 u. a. m.), ja die ganze Strophenzeile v. 3^{c} des Ps. 143 für seinen sechsten Vers wörtlich herübernahm.

Was endlich den 110. Psalmen betrifft, so halte ich die bereits früher von mir (in meiner Darstellung der hebr. Poesie u. s. w. § 26. S. 68) vertheidigte Ansicht davidischen Zeitalters noch jetzt aufrecht. Denn wenn auch einzelne Spracherscheinungen, wie על דברתי v. 5 und ילדות v. 4, die auf Sprachgebrauch Kohelet's hinzuweisen scheinen (vgl. Kohel. 3, 18. 7, 14. 11, 9. 10), sowie der dem jüngeren liturgischen Style eigenthümliche Flexionsreim (vgl. v. 1^{a}: לאדני und לימיני, 1^{b}: איביך und לרגליך, v. 3: חילך und ילדתך, v. 4: ינחם und כהן) dem Liede ein jüngeres Formgepräge verleihen, drängt doch die urwüchsige Kraft und Gedankenfülle des Liedes, die noch keine Verfallzeit der Poesie bekundet, und in Verbindung mit der rechten Würdigung der dichterischen Conception die historische Basis des Liedes jene formellen Bedenken zurück und weist uns in diejenige Zeit israelitischen Königthumes, in welcher der Widerstreit zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft, wie er seit Uzia erst eintrat, sich noch nicht geltend machte, sondern die alte davidische Königsherrlichkeit mit dem Priesterthume zu heiligem Bunde sich vermählte. Der Dichter des 110. Psalmen ist einer,

der zu seinem Herrn aufblickt (v. 1), um ein Orakel Jehova's an ihn zu verkünden. Anzunehmen, dieser Angeredete sei der (ideale) Messias, also David's Verfasserschaft vorausgesetzt, Herr David's, der als „Typus, zum Bewusstsein seiner selbst gekommen, hier zu den Füssen des Antitypus seine Krone niederlege" (Delitzsch), lässt sich weder aus אֲדֹנִי folgern — vielmehr wird dies אֲדֹנִי in dem sonst üblichen Sinne als Höflichkeitsanrede von niedriger Gestellten an höhere menschliche Würdenträger gebraucht sein, vgl. Gen. 31, 35. 44, 7. 2 Reg. 6, 5 und speciell an Könige 1 Reg. 1, 17. 1 Sam. 22, 12. 26, 18 — noch mit anderweiten Analogien aus David's Leben belegen. Ist dagegen, wie נְאֻם, das am öftersten einen Gottesspruch aus Prophetenmunde bedeutet, z. B. Num. 24, 3. 4. 15. 16. 1 Sam. 2, 30. Jes. 1, 24. 22, 25 — (doch auch aus dem Munde des heiligen Sängers, der zum prophetischen Schauen sich erhebt, wie 2 Sam. 23, 1, oder aus dem Munde des Engels Jehova's: Gen. 22, 16; oder endlich aus Gottes Munde selbst: Num. 14, 28) — wahrscheinlich macht, der Dichter ein Prophet, etwa Nathan, so dürfen wir nicht lange nach entsprechenden Situationen in David's Leben suchen. In einer ähnlichen befand sich David nach 1 Sam. 22, 5 und 2 Sam. 7, 4 ff. Wie damals Gottessprüche an ihn ergingen, so auch ein solcher in Ps. 110, der bei anderweitiger hochwichtiger Lebenslage *über ihn* (לדוד also mit ל der Beziehung wie Ps. 72, 1, nicht *auctoris*) gesprochen ist. Zu erkennen, welche Lage dies gewesen sei, bietet der Inhalt des Psalmen einzelne historische Fingerzeige (vgl. besonders vv. 2. 3. 4. 6) und die Stellen 2 Sam. 6 und 2 Sam. 10—11, 1 sowie 12, 26—31 passende zeitgeschichtliche Anknüpfungspunkte. Bei der Uebersiedelung der Bundeslade nach dem Zionberge tritt David auf als königlicher Kriegsherr und Priester, versammelt die junge Mannschaft (2 Sam. 6, 1 vgl. mit Ps. 110, 3), bringt, geschmückt mit dem levitischen Ephod (2 Sam. 6, 14) selbst die Opfer und ertheilt den priesterlichen Segen (2 Sam. 6, 17. 18). Wenn ein Prophet wie Nathan, der laut 1 Reg. 4, 5 selbst aus Priestergeschlechte stammte, solchen König priesterlich waltend und handelnd auf Zion erblickte, wie er neben dem Cherubsthrone Jehova's auf seinem Königsstuhle sich niederliess, musste da nicht die Vorstellung des „Scheblimini" von selbst sich erzeugen und beim Suchen nach einer ähnlichen heilsgeschichtlichen Thatsache in der Vergangenheit Melchi-

sedek's, des alten Priesterkönigs, Bild (Gen. 14, 18—20) vor seine Seele treten? In David lebte die alte Einheit von Königs- und Priesterwürde wieder auf. Um so inniger erfasst der prophetische Sänger in diesem hochwichtigen Zeitpunkte die Säulen göttlicher Verheissung (2 Sam. 7, 16 vgl. Pss. 89, 4. 5. 20—38. 132, 11. 12), je klarer sein in Beurtheilung künftiger Zeitläufte geübtes Auge die Kämpfe mit den feindlichen Volksstämmen voraussieht, von welchen der mit den Ammonitern der bei weitem blutigste und langwierigste werden sollte. Im „Lande Rabba" (d. i. in dem von der Hauptstadt רַבָּה benannten Ammoniterlande) verheisst der Sänger die Vernichtung der Feinde (Ps. 110, 6ᵇ). Wenn bei drohendem Ausbruch eines Krieges sonst (wie 1 Sam. 23, 1—5) David das göttliche Orakel befragt, hat es nichts Befremdendes, wenn ein Prophet in Ps. 110, 2ᵇ—3. 5—7, sei es auf eigenen Antrieb, sei es irgendwie dazu veranlasst, einen Orakelspruch in Hinsicht auf den bevorstehenden Kampf und Sieg seinem Herrn und Könige verkündet. Das Seherauge haftet am Heerestage, an welchem frisch und zahlreich wie des Frührothes Thauperlen die junge Mannschaft willig zum Kampfe auszieht (Ps. 110, 3). Wie der Kampf ein heiliger, weil ein im Namen Jehova's geführter, ist, so heisst auch die Waffenrüstung der Kämpfer eine heilige: הדרי קדש, ein Ausdruck, der auch von der Kleidung der בני אלים Ps. 29, 2 als Attribut gebraucht wird, darum nicht nothwendig auf „*priesterliche Tracht*" zu beziehen ist, zumal, wenn man die Ceremonie heiliger Waffenweihe, die an den zum Kriege ausziehenden Heeren vollzogen zu werden pflegte (vgl. Jes. 13, 3. Jer. 51, 27), in Betracht zieht. Aber selbst wenn unter הדרי קדש, wie nach 2 Chron. 20, 21 unter הדרת קדש, die Insignien priesterlichen, gottesdienstlichen Schmuckes verstanden werden müssten, wäre der Ausdruck als *attributum ornans* wohl vereinbar mit derjenigen Anschauung des Hebraismus, nach der ganz Israel מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים (Exod. 19, 6) ist, so dass ein Dichter das zumal von einem Priesterkönig geführte Heer dieses priesterlichen Volkes „mit priesterlichem Schmucke angethan" darstellen kann. Unter Jehova's Aegide, der, wie Ps. 16, 8 vgl. Pss. 73, 23. 121, 5 schirmend seinem Gesalbten *zur Rechten steht* (daher v. 5 על־ימינך kein Widerspruch mit v. 1 שב לימיני, wo David zu Jehova's Rechten den *Ehrensitz* einzunehmen aufgefordert wird) und an seinem Zornestage Gericht halten wird (Ps. 110, 5ᵇ vgl. mit Pss.

7, 9. 9, 9. 96, 10 u. 1 Sam. 2, 10) über Könige und Völker (Ps. 110, 5ᵇ. 6 vgl. mit Ps. 2, 5. 9), wird der König als Vollstrecker des göttlichen Gerichtes das Racheschwert führen gegen den Ammoniterkönig, „wird das Haupt über Rabbaland zerschellen" (Ps. 110, 6 vgl. mit 2 Sam. 12, 29—30 und 1 Chron. 20, 1—2). Die emphatische, durch das doppelte מחץ (Ps. 110, 5. 6) bewirkte Steigerung entspricht der gesteigerten Härte, mit welcher David nach Einnahme der Hauptstadt Rabba das Racheschwert führte, denn er zermalmte die gefangenen Einwohner durch Zersägen mit eisernen Dreschschlitten und eisernen Schneidemühlen und dörrte sie in glühenden Oefen (vgl. 2 Sam. 12, 31 und 1 Chron. 20, 3). Der individuelle Zug am Schlusse des Psalmen ist deutlicher Beweis, dass der Dichter einen irdischen Heldenkönig feiert, der nach der Drangsal heissen Kampfes von einem Labetrunk aus dem Bache am Wege neugestärkt sein Haupt in triumphirender Heldenweise erhebt. Solche individuelle Züge finden wir nicht selten im althebräischen Kriegsleben der davidischen Zeit, vgl. 1 Sam. 14, 24 ff. 2 Sam. 23, 15 ff.

Mit dem hier entwickelten exegetischen Verständniss und festgestellten historischen Hintergrunde vermögen wir eine *direct*-messianische Fassung nicht zu vereinbaren. Eine solche dem 110. Psalmen beizulegen, verbietet auch die Entwickelungsgeschichte der alttestamentlichen Idee vom persönlichen, idealen Messias, welche erst mit den Propheten Jesaja und Micha, d. h. seit Mitte des achten Jahrhunderts, in bestimmter Gestalt nachweislich hervortritt. Fällt also unser Psalm in davidische Zeit, so kann die Messiasidee noch nicht in dasjenige Stadium ihrer Entwickelung eingetreten sein, wo das *typische* Messiasbild zum *idealen* sich verklärte. Undenkbar wäre es aber, dass in der Entwickelung dieser biblischen Idee ein solcher Riesensprung über zwei Jahrhunderte hinweg eingetreten, und in einer Zeit, da, wie 2 Sam. 7, 12 ff. beweist, kaum die Idee des *typischen* Messias erst entsprungen war, schon das *ideale* Messiasbild in persönlicher Gestaltung vom Dichter erschaut worden wäre. Auch in seinem Schwanenliede (2 Sam. 23, 1—7), so mächtig in demselben prophetisches Empfinden vorherrscht, hat sich des königlichen Sängers Geist doch nicht zu der lichten Höhe prophetischen Bewusstseins erhoben, dass er sich selbst (David) und den Messias unterschiede. Zu dieser klaren

Höhe erhob sich erst Jesaja, der das Messiasbild in seiner reinsten Idealität und gelöst vom Boden der Wirklichkeit der Gegenwart in einer schöneren, heiligen Zukunft gegenständlich vor sich sah. Lässt sich aber auch die *direct*-messianische Auslegung nicht aufrecht erhalten, darf man doch nicht so weit gehen, alle und jede messianische Beziehung zu läugnen. Dem Dichter, der ja nach v. 1 (wegen נאם) Prophet war, und das alte *Urbild* der Einheit von Königs- und Priesterwürde, wie Melchisedek es darstellte, in des Gesalbten David's Person verwirklicht sah, galt dieser theokratische Herrscher als ewiges *messianisches Vorbild* für alle Zukunft (v. 4 לעולם). Wie die 2 Sam. 7, 4 ff. vgl. mit 1 Reg. 5, 5. 6, 12 aus Prophetenmunde (vermuthlich von Nathan) herrührende Weissagung, trägt auch der 110. Psalm *typisch-messianischen* Charakter. Im Lichte christlicher Erfüllungszeit betrachtet hat in Christo seine volle Wahrheit gefunden, was auf alttestamentlichem Weissagungsboden im 110. Psalmen dem altisraelitischen Könige verheissen wird. Dieser idealen christlichen Anschauungsweise huldigen und zugleich Anhänger einer besonnenen Kritik sein, die auf sichere Gründe gestützt davidische Abfassung des Psalmen läugnet, hat nichts Widersprechendes. Der Thatsache gegenüber, dass auch sonst messianische Stellen, denen in den apostolischen Schriften eine *direct*-messianische Geltung beigemessen wird, nur *typisch*-messianisch aufzufassen sind, befremdet die Behauptung mancher Schriftausleger, dass jene *direct*-messianische Auffassungsweise, welche im Anschluss an die herrschende hermeneutische Methode von den Evangelisten (vgl. Matth. 22, 41—46. Marc. 12, 35—37. Luc. 20, 41—44) Christo selbst in den Mund gelegt wird, bindend für die christliche Wissenschaft sei, die ihre Autorität nicht über, sondern unter die ihres Herrn stellen müsse. Die kritische Untersuchung darf sich durch die Form des Citates dieses 110. Psalmen im N. T. in ihrem Urtheil über Abfassungszeit und Verfasser des Liedes nicht die Hände binden lassen. Im rechten, tieferen Sinne betrachtet, ist jener Ausspruch Christi weit entfernt, ein kritisches Urtheil abzugeben, dessen Unumstösslichkeit von vornherein feststünde. Nicht um Aufschlüsse über die Wahrheiten der kritischen Wissenschaft zu geben, ist Er gekommen. Dann erledigte sich viele mühsame Arbeit forschender, prüfender

Denker. Den Gebrauch, welchen Er, wie die Schriftgelehrten seiner Zeit, von der heiligen Schrift A. T.'s machte, war ein *anwendungsweiser*, bei dem es darauf ankam, den tieferen Sinn, der hinter der grammatisch-historischen Fassung einer Stelle sich birgt, in seiner Bedeutung für die Erfüllungsgeschichte des neutestamentlichen Reiches nachzuweisen. Er ist gekommen, Gesetz und Propheten zu erfüllen. Wie Er in der Darstellungsform der Ausdrucksweise seines Landes und seiner Zeit, des Bildes (משל) sich bediente, schloss Er sich auch der herrschenden Schriftauslegungsweise an.

Gegen spätere Abfassung des 110. Psalmen überhaupt spricht zweierlei im Liede selbst: einmal, dass der Verfasser, um für die Vereinigung des königlichen und priesterlichen Attributes ein Analogon zu finden, auf die Stammüberlieferungen zu Abraham's Zeit zurückgeht; sodann, dass derselbe das theokratische Verhältniss des israelitischen Königs zu Gott in ungetrübter Reinheit, wie sie der Herrlichkeitszeit altisraelitischen Königthums entspricht, zur Darstellung bringt. Wenn man speciell auf Grund von 1 Macc. 10, 18—21 oder 14, 41—47 den Psalmen auf einen Hasmonäerfürsten wie Jonathan oder dessen Bruder Simon gedichtet sein lässt, kann dies nur mittels einer dem Texte Gewalt anthuenden Exegese geschehen. Denn dass der Angeredete *königlicher Herr* sei, ist unzweideutige Voraussetzung. Dafür spricht der Context, insbesondere die vv. 1—3, auf einen eigentlichen König weist „das Scepter der Macht" v. 2 und עמך v. 3. Das selbstverständliche Subject, von dem auszugehen ist, ist der angeredete König. Diesem wird das Prädicat כהן v. 4 erst beigelegt. כהן tritt als *accidens* zum *antecedens* König. Umgekehrt müsste sich dies Verhältniss bei Anrede eines Makkabäerfürsten gestalten, der ja zuerst (weil von Geburt) *Priester* war, erst in Folge von Siegen und günstigen politischen Wendungen *Fürst* ward, freilich mehr oder minder nur Schattenfürst. Wenn Hitzig nach langem Hin- und Hersuchen in der Fürstenreihe der Hasmonäer endlich für Alexander Jannaeus sich entscheidet, richtet sich diese Wahl von selbst. Eine Verunglimpfung und Entweihung der Poesie hätte der Dichter begangen, welcher auf diesen ebenso üppigen als grausamen Blutmenschen, der seine Herrschaft mit dem Morde des eigenen Bruders begann, dieses herrliche Lied

verfasst hätte, dessen prophetisch-geistlicher Sinn nur mit dem reinen, fleckenlosen Musterbilde eines theokratischen Herrschers sich verträgt. Aus ähnlichem psychologischen Grunde ist es unzulässig, die Pss. 1. 2. 60. 142—144. 150 diesem Alexander Jannaeus selbst als Verfasser zuzuschreiben. Die einst in gutem Geiste begonnene makkabäische Erhebung verlief in diesem Tigermenschen völlig im Fleische. Jene heiligen Lieder können nicht von solch einem entarteten Despoten verfasst sein. Für ihre Verfasserschaft müssen wir eine geistgesalbte Persönlichkeit in Anspruch nehmen.

Das Ergebniss unserer bisherigen Untersuchung können wir dahin zusammenfassen: die beiden jüngsten Psalmenbücher (Pss. 90—150) sammt den vermeintlichen Makkabäerpsalmen der drei ersten Bücher (Pss. 1. 2. 44. 59. 60. 74. 79. 80. 83) müssen spätestens bis Mitte des vierten Jahrhunderts verfasst gewesen sein. Zu dieser Zeit war die Sammlung der Psalmen geschlossen und trug schon dieselbe redactionelle Gestalt wie heute noch. Dies beweist das Zeugniss des Chronisten, der den fünftheiligen Psalter kennt, sowie zahlreiche Anführungen und Citate aus dem Psalmenbuche bei Jon., in Thren., bei Esr., Nehem. und in anderen kanonischen Schriften des A. T.'s. Hauptresultat: Psalmen aus der Makkabäerzeit konnten keine Aufnahme in der Psalmensammlung mehr finden, der Hypothese von nachträglicher Einschaltung solcher Lieder kommt die genaue Einzelprüfung der betreffenden Psalmen nicht zu statten. Dies *negative Resultat* war zu ergänzen durch *positive Nachweise* des bestimmten Zeitalters sowohl ganzer Psalmengruppen, Psalmensammlungen, als auch einzelner Psalmen selbst. Einzelexegese war hier das *eine* Fundament unserer Beweisführung. Das *andere* eine unbefangene Prüfung der in den einzelnen Liedern vorkommenden historischen Spuren. Diese historisch-exegetische Erörterung führte zu dem wichtigen Ergebnisse: die auf die Geschichte des Bundesvolkes in den einzelnen fraglichen Psalmen enthaltenen Beziehungen zeigen keine spätere Zeit an, als die *esra-nehemianische Aera mit ihren äussersten Ausläufern*. Die Entstehungszeit des jüngsten Psalmen (119) fällt in den Ausgang der persischen Weltherrschaft. Unsere bisherige Beweisführung stützte sich hauptsächlich auf *innere Gründe*. Entwickeln wir im Folgenden die *äusseren*.

VII.

Aeussere Zeugnisse gegen angebliche Makkabäerpsalmen.

1) Sprachliche Zeugnisse.

Mit dem B. Kohelet, dessen Abfassung in die Zeit zwischen Nehemia und Alexander d. Gr. fällt — darauf führen im Buch selbst geschilderte Zustände, wie cap. 10, 7, wo das persische Satrapenwesen bei der Klage über Sklavenregiment gemeint ist, auch die Klage c. 12, 12; neuere Ideen und Vorstellungen, wie die Schicksalsidee: 2, 14 f. 3, 18—22. 9, 2—6. 12. 10, 14; die Unsterblichkeitslehre: c. 12, 7; darauf führt das sprachliche Colorit, besonders der Gebrauch auch *persischer* Wörter, 2, 5. 8, 11 — zeigen viele der angeblichen Makkabäerpsalmen Sprachverwandtschaft. Aramäische Sprachstoffe haben beide gemein: Koh. 2, 8. 26. 3, 5. 18. 12, 3 vgl. mit den Pss. 116. 139. (s. Knobel, Comment. üb. d. B. Koheleth. Leipz. 1836. Einl. § 7. S. 71), auf verwandte sprachliche Ausdrucksweise und Anschauung deuten Stellen wie: Koh. 5, 13 f. vgl. Ps. 49, 17. 18; Koh. 9, 12 vgl. Ps. 91, 3; Koh. 3, 20. 21. 12, 7 vgl. Ps. 102, 25; Koh. 9, 1: ולברר vgl. Ps. 104, 21: ולבקש; Koh. 10, 19 vgl. Ps. 104, 15; Koh. 5, 11 vgl. Ps. 105, 14. 119, 121; Koh. 4, 8 vgl. Ps. 105, 18[a] (עיניו und רגליו); Koh. 5, 1 vgl. Ps. 109, 8 (מעטים); Koh. 4, 14 vgl. Ps. 145, 11—13 (מלכות); Koh. 11, 9. 10 vgl. Ps. 110, 3 (ילדות); vgl. auch Koh. 2, 3. 12. 13. 7, 25. 10, 1. 13. 18. 11, 10 (סכלות, שפלות, שחרות); Koh. 8, 3[b] sammt 5, 1 (אלהים בשמים) vgl. Ps. 115, 3; Koh. 5, 18 (2, 19. 6, 2. 8, 9) vgl. Ps. 119, 133 (השליט); Koh. 12, 13 vgl. Ps. 122, 1 (נשמע und נלך); Koh. 5, 6 vgl. Ps. 130, 4 (כי *advers.*). Koh. 9, 12 vgl. Ps. 124, 7; Koh. 7, 1 vgl. Ps. 133, 2 (שמן und טוב); Koh. 12, 5 vgl. Ps. 143, 3; Koh. 1, 4 vgl. Ps. 148, 6. 111, 3; Koh. 1, 3. 7. 9. 10. 11. 14. 17. 2, 7. 9. 11—22. 24. 26. 3, 13—15. 4, 2. 10. 5, 14. 15. 17. 6, 3. 10. 7, 10. 24. 8, 7. 14. 9, 5. 12. 10, 3. 5. 14. 16. 17. 11, 3. 8. 12, 3. 7. 9 vgl. Ps. 122, 3. 4. 124, 1. 2. 6. 129, 6. 7. 133, 2. 135, 2. 8. 10. 136, 23. 137, 8. 9. 144, 15. 146, 3. 5 (שֶׁ· *praefix.* = אשר, *syntaktisch,* wenn auch nicht *etymologisch* dem aram. דְּ entsprechend).

Ebenso unverkennbare gemeinsame Eigenthümlichkeiten der sprachlichen Ausdrucksweise haben viele Psalmen gerade unter den angeblichen makkabäischen mit dem mit Kohelet ziemlich gleichzeitig, wohl noch in den Ausgängen der persischen Herrschaft, verfassten Buche Baruch, durch dessen griechisches Sprachgewand der hebräische Originaltext noch deutlich durchschimmert. Das beweisen Stellen wie diese: Bar. 1, 11 (*ὡς αἱ ἡμέραι τοῦ οὐρανοῦ*) vgl. Ps. 89, 30 (כימי שמים). Bar. 4, 20^b (*κεκράξομαι .... ἐν ταῖς ἡμέραις μου*) vgl. Ps. 116, 2^b (בימי אקרא) und Ps. 104, 33 (בחיי). Bar. 3, 11 (*προσελογίσθης μετὰ τῶν εἰς ᾅδου*) vgl. Ps. 143, 7^b (ונמשלתי עם ירדי בור) und Ps. 88, 5^a (נחשבתי עם יורדי בור). Bar. 3, 5 (*μὴ μνησθῇς ἀδικιῶν πατέρων ἡμῶν*) vgl. Ps. 109, 14^a (יזכר עון אבתיו). Bar. 2, 16 (*κλῖνον, κύριε, τὸ οὖς σου*) vgl. Ps. 88, 3 (הטה אזנך). Bar. 2, 17 *ὅτι οὐχ᾽ οἱ τεθνηκότες ἐν τῷ ᾅδῃ ὧν ἐλήφθη τὸ πνεῦμα αὐτῶν ἀπὸ τῶν σπλάγχνων αὐτῶν, δώσουσι δόξαν καὶ δικαίωμα τῷ κυρίῳ*) vgl. Ps. 115, 17 (לא המתים יהללו יה) und Ps. 88, 11^b. 12 (אם רפאים יקומו יודוך סלה : היספר בקבר חסדך אמונתך באבדון :). Bar. 2, 18 (*ἡ ψυχὴ ἡ λυπουμένη* etc.) vgl. Ps. 88, 4 (כי שבעה ברעות נפשי). Bar. 3, 23 (*οἵ τε υἱοὶ Ἄγαρ*) vgl. Ps. 83, 7 (הגרים). Bar. 4, 4 vgl. Ps. 147, 19. 20.

Haben wir vorher das Zeitalter der in Vergleich gezogenen Bücher Kohelet und Baruch, wenn auch nur mit annähernder Richtigkeit, in die Mitte des vierten Jahrhunderts gelegt, so haben wir zugleich einen beachtenswerthen Fingerzeig für die Abfassungszeit der mit jenen beiden Büchern auf gleiche Stufe sprachlicher Bildung gehörigen Psalmen. Wenigstens zwei Jahrhunderte später als Kohelet und Baruch entstand das Buch Daniel. Für makkabäische Abfassungszeit dieses Buches zeugen zahlreiche Stellen des Buches selbst, in denen die messianische Hoffnung vom *nahe bevorstehenden* messianischen Reiche auftaucht (c. 2, v. 44. cc. 7. 8. 9, v. 27. c. 12), oder die Auferstehungslehre dasjenige dogmatische Gepräge verräth, welches sie erst auf der letzten Entwickelungsstufe zur Makkabäerzeit (vgl. 2 Macc. 7, 9. 11. 14. 20. 23. 29. 36 u. a.) erlangte (vgl. Dan. 12, 2); ganz besonders aber die Sprache, die mit dem *Aramäischen* wechselt (2, 4 — 7, 28) und ausser zahlreichen persischen auch schon griechische Wörter enthält (vgl. 1, 5. 8. 11. 16. 2, 6. 3, 2. 3. [21.] 27. 6, 3. 8, wo überall persische Wörter sich finden und 3, 5. 7. 10. 15 wegen griechischer Wörter). Wären nun fast

in derselben Zeit, in welcher das Buch Daniel geschrieben ward, auch die angeblichen Makkabäerpsalmen entstanden, so müsste doch die Form der Sprache in denselben, wenn nicht in allen, so doch in einem Theile von so vielen, und wenn nicht in jeder Hinsicht, so doch theilweise dem Gange der sprachlichen Entwickelung entsprechen, welchen das Verhältniss Kohelet's (und Baruch's im hebräischen Original) zu Daniel geschichtlich ausweist. Nun aber finden sich in keinem jener vermeintlichen Makkabäerpsalmen auffallend ähnliche sprachliche Ausdrücke, nicht einmal persische, geschweige griechische Wörter. Und fassen wir beim Vergleich, wie billig, besonders die *lyrischen* Stücke im Buche Daniel in's Auge, so beweisen gerade diese, dass spätere Dichter nicht mehr mit solcher Reinheit und Classicität mehr schreiben konnten. Hitzig dagegen behauptet: „Gerade die spätesten Schriftsteller, die ihre Sprache mühselig lernten, schrieben wieder sehr reines Hebräisch und eiferten mit vielem Erfolg den Vorgängern nach . . . . . und zur Makkabäerzeit schrieb man immer noch besser Hebräisch, als wir heute Latein". Aber bei solchen Erwägungen verliert Hitzig den sprachgeschichtlichen Boden. Nimmermehr kann die Thatsache, dass fast hundert Psalmen in einem fast ebenso reinen Styl wie die ältesten Lieder des Psalterium geschrieben sich erweisen — mit nur wenigen Ausnahmen — aus einer in solchem Umfange unmöglichen sklavischen Nachahmung älterer Vorbilder herrühren. Das hat selbst Olshausen zugegeben (Comment. zu den Pss. S. 9 der Einl.), ohne zu der Erkenntniss gekommen zu sein, dass sich die mancherlei jüngeren Spracherscheinungen der angeblichen makkabäischen Psalmen aus dem seit dem babylonischen Exile immer heimischer werdenden und auch in die Schriftsprache eindringenden Aramäischen vollkommen erklären lassen.

Aber Hitzig will einige sprachliche Spuren in den angeblichen Makkabäerpsalmen entdeckt haben, die aus dem Buche Daniel geflossen seien. Die Stelle Ps. 145, 13 soll die frei angewandte Uebersetzung der bei Dan. 3, 33. 4, 31^b aramäisch lautenden Worte sein. In der ersten Ausgabe seines Commentars (Die Pss. hist.-krit. untersucht. II. S. 212) beruft sich Hitzig auf den allgemeinen Sprachgebrauch jener Zeit, die den Gedanken in ziemlich fester Form ausprägte. Die Unhaltbarkeit dieses Grundes

ward bereits oben von mir nachgewiesen: vgl. S. 33 ff. In seiner neuesten Bearbeitung der Psalmen verweist Hitzig auf's Neue auf jenen als widerlegt zu betrachtenden Beweisgrund. Dass der Psalmist von Daniel abhängig sei, stehe im Einklang mit dem nachahmenden Charakter, der dem Ps. 146 wie denen in der Nachbarschaft eigne. Dass viele der jüngeren Psalmen Nachahmungen älterer sind und Auffrischungen älteren Sprachgutes enthalten, stellen wir nicht in Abrede*). Aber es pflegt doch der jüngere Dichter dem *älteren* nachzueifern. Dass manche spätere Dichter der Makkabäerzeit den Daniel, einen Zeitgenossen, sich zum Muster genommen haben sollten, ist aus zwei Gründen unwahrscheinlich; einmal gehörte er selbst zu den jüngeren Verfassern, sodann schrieb er nicht mehr ein reines mustergültiges Hebräisch. Dass gerade die Stelle Ps. 145, 13 nicht aus Dan. 3, 33. 4, 31[b] genommen sein kann, erkennt der unbefangene Beurtheiler daraus, dass ja bei Daniel die ähnlich lautende Stelle *aramäisch*, im Psalmen aber *rein hebräisch* geschrieben ist. Soll denn etwa der nachahmende Charakter des Psalmensängers darin bestehen, dass er aus einem sehr späten aramäisch geschriebenen Schriftstücke in's Hebräische zurückübersetzte? Noch weniger führt eine genaue Vergleichung von Ps. 144, 3 mit Dan. 7, 13. 5, 21 und von Ps. 132, 17 mit Dan. 7, 24 auf gleiches makkabäisches Zeitalter. Denn das „בן אנוש" in Ps. 144, 3 ist in dieser Zusammensetzung im Buch Daniel gar nicht zu finden, auch nicht Dan. 5, 21, wo der Plural und aramäische Sprachfassung (בני אנשא) vorliegt, und die Stelle Dan. 7, 13 gehört gar nicht hierher (בר אנוש). אנוש an und für sich ist ja gar nicht ausschliesslicher terminus Daniels. Schon Ps. 8, 5 lesen wir es. Aus dieser Stelle ist Ps. 144, 3 geflossen. Wenn Hitzig bei Erklärung des Ausdruckes: הצמיח קרן Ps. 132, 17 erst ganz richtig Ezech. 19, 21 heranzieht, aber trotzdem auch den Gebrauch von קרן bei Dan. 7, 23 (soll wol heissen v. 24), so scheint diese letzte Stelle wie mit Haaren herzugezogen. Findet überhaupt Abhängigkeit statt, so kann dieselbe nur auf Seite des Verfassers des B. Daniel gesucht werden. Wie

---

*) Auch die der makkabäischen oder schon nachhasmonäischen Zeit angehörigen „18 Psalmen Salomo's" erweisen sich als Nachhall des alten Psalterium, wie z. B. Ps. Sal. 5, 10—12 aus Ps. 145, 15 ff. wiederklingt.

dieser nämlich bei Abfassung des längeren Buss- und Beichtgebetes c. 9, v. 4 ff. als liturgischen Typus das Gebet Nehem. 9, 5—10, 1 vor Augen hat (vgl. Dan. 9, 4—5. 6. 7. 9a mit Nehem. 9, 32—33. 30. 32. 34. 33. 17 [vgl. mit Ps. 130, 4 wegen סליחות]), so auch den Beichtpsalm 106 wegen Dan. 9, 5 vgl. mit Ps. 106, 6. Ueberhaupt verwerthet er in ausgedehntester Weise fertige Gedankenausdrücke des Psalters, wie ein Vergleich von Dan. 9, 13 mit Ps. 44, 18; Dan. 9, 16 mit Ps. 79, 4; Dan. 9, 17 mit Ps. 80, 4; Dan. 9, 18 mit Ps. 88, 3 und Dan. 9, 19 mit Pss. 40, 18. 70, 6 (אל תאחר) lehrt.

2) Textkritische Zeugnisse.

Es ist anerkannt, dass die Psalmen zu den in textkritischer Hinsicht weniger gut erhaltenen Schriftstücken A. T.'s. gehören. Erklärungsgründe können viele geltend gemacht werden. Ein wichtiger ist dieser: Als Gesang- und Gebetbuch der alttestamentlichen Gemeinde ward das Psalmenbuch häufig durch Abschrift vervielfältigt. Die Abschreiber lebten im Liederbuche ihrer Gemeinde. Daher hielten sie sich nicht immer streng an den Originaltext, sondern zeichneten gedächtnissweise so auf, wie einzelne Stellen in ihrer Erinnerung lebten. Dass sie den Text absichtlich verstümmelt hätten, um eine kritische Thätigkeit zu üben, ist weder wahrscheinlich, noch nachzuweisen. Diese mannichfache Entstellung und Beschädigung des heiligen Grundtextes, welche der seit Houbigant mit theilweisem Glück thätigen Conjecturalkritik ein weites Feld eröffnete, muss schon in denjenigen Exemplaren Platz gegriffen haben, die den nachweislich ältesten Versionen zu Grunde lagen. Das lehrt ein unbefangener Vergleich von den mit Textgebrechen behafteten Stellen der Grundschrift mit den entsprechenden Stellen der LXX*), wie z. B. Pss. 5, 12. 9, 7. 21. 22, 2. 42, 7. 54, 11. 55, 20. 102, 24 u. a. m. Ehe das Psalterium als Ganzes übersetzt ward, muss

*) die mit so gewissenhafter Aengstlichkeit die alten heiligen Lieder wiedergeben, dass sie z. B. das neutrisch zu fassende fem. זאת und אחת buchstählich mit αὕτη und μία (vgl. Pss. 118, 23. 119, 50. 27, 4) übersetzen, ohne Rücksicht auf den Genius der griechischen Sprache.

es redactionellen Abschluss gefunden haben. Schon zur Zeit der ältesten nachweislichen Redaction trug der Psalmentext wesentlich dieselbe Entartung an sich, wie heutzutage. Nur die wenigsten Psalmen erhielten sich in der Textgestalt, wie der Verfasser sie niedergeschrieben batte. Auf Grund dieser Textbeschaffenheit fragen wir: „Wie kann der Text der Psalmen durch so viele Fehler bereits zur Zeit der ältesten nachweisbaren Redaction entstellt gewesen sein, wenn die ganze Sammlung ihrem Hauptstocke nach erst der Makkabäerzeit bis auf Alexander Jannaeus, also bis eine geraume Zeit in's erste Jahrhundert hinein, ihre Entstehung verdankte? Verlangt diese Textverderbniss, um erklärlich zu sein, nicht einen längeren Zeitraum, als den, welcher übrig bleibt zwischen Abfassung und Redaction, die doch bei Annahme von makkabäischen Psalmen ziemlich gleichzeitig fallen mussten? Dieser Frage hat sich auch Olshausen nicht entschlagen können. Die aus Anlass derselben gegen die Möglichkeit von Makkabäerpsalmen entspringenden Bedenken sucht er so zu beseitigen, dass er die Vollziehung der ältesten officiellen Redaction des Psalterium den Pharisäern der letzten Zeit v. Chr. zuschreibt. Wenn also die jüngsten Psalmen um 100 v. Chr. verfasst wären, läge zwischen Abfassungszeit und Schlussredaction ein Zeitraum von etwa 100 Jahren, der mithin hinreichend lang wäre, um die Beschädigung der Handschrift zu erklären. Diese Auseinandersetzung beseitigt aber keineswegs die Schwierigkeiten, sondern schafft nur neue. Denn einmal bleibt Olshausen den Beweis schuldig, dass das Psalterium erst in den letzten Jahren v. Chr. von den Pharisäern redigirt worden sei. Sodann, jene unbewiesene und schwerlich nachweisbare Annahme zugegeben, müsste auch die LXX-Uebersetzung mindestens auf die Zeit Christi herabgesetzt werden, denn LXX fanden das Psalterium in seiner gegenwärtigen Gestalt (d. h. wie es von den Pharisäern redigirt worden wäre) vor, übersetzten sogar schon die Ueberschriften, also Zuthaten des Textes, die an sich später dazu kommen konnten. Dass aber die LXX-Uebersetzung nicht erst so spät entstand, soll im Nächstfolgenden gezeigt werden (vgl. S. 129—132). Auch wenn wir Hitzig's Anschauung von der letzten Redaction des Psalters in's Auge fassen, bleibt die Entstellung des Textes ein Räthsel, ja ist noch viel unbegreiflicher, weil

dieser nämlich bei Abfassung des längeren Buss- und Beichtgebetes c. 9, v. 4 ff. als liturgischen Typus das Gebet Nehem. 9, 5—10, 1 vor Augen hat (vgl. Dan. 9, 4—5. 6. 7. 9[a] mit Nehem. 9, 32—33. 30. 32. 34. 33. 17 [vgl. mit Ps. 130, 4 wegen סליחות]), so auch den Beichtpsalm 106 wegen Dan. 9, 5 vgl. mit Ps. 106, 6. Ueberhaupt verwerthet er in ausgedehntester Weise fertige Gedankenausdrücke des Psalters, wie ein Vergleich von Dan. 9, 13 mit Ps. 44, 18; Dan. 9, 16 mit Ps. 79, 4; Dan. 9, 17 mit Ps. 80, 4; Dan. 9, 18 mit Ps. 88, 3 und Dan. 9, 19 mit Pss. 40, 18. 70, 6 (אל תאחר) lehrt.

2) Textkritische Zeugnisse.

Es ist anerkannt, dass die Psalmen zu den in textkritischer Hinsicht weniger gut erhaltenen Schriftstücken A. T.'s. gehören. Erklärungsgründe können viele geltend gemacht werden. Ein wichtiger ist dieser: Als Gesang- und Gebetbuch der alttestamentlichen Gemeinde ward das Psalmenbuch häufig durch Abschrift vervielfältigt. Die Abschreiber lebten im Liederbuche ihrer Gemeinde. Daher hielten sie sich nicht immer streng an den Originaltext, sondern zeichneten gedächtnissweise so auf, wie einzelne Stellen in ihrer Erinnerung lebten. Dass sie den Text absichtlich verstümmelt hätten, um eine kritische Thätigkeit zu üben, ist weder wahrscheinlich, noch nachzuweisen. Diese mannichfache Entstellung und Beschädigung des heiligen Grundtextes, welche der seit Houbigant mit theilweisem Glück thätigen Conjecturalkritik ein weites Feld eröffnete, muss schon in denjenigen Exemplaren Platz gegriffen haben, die den nachweislich ältesten Versionen zu Grunde lagen. Das lehrt ein unbefangener Vergleich von den mit Textgebrechen behafteten Stellen der Grundschrift mit den entsprechenden Stellen der LXX*), wie z. B. Pss. 5, 12. 9, 7. 21. 22, 2. 42, 7. 54, 11. 55, 20. 102, 24 u. a. m. Ehe das Psalterium als Ganzes übersetzt ward, muss

*) die mit so gewissenhafter Aengstlichkeit die alten heiligen Lieder wiedergeben, dass sie z. B. das neutrisch zu fassende fem. זאת und אחת buchstäblich mit αὔτη und μία (vgl. Pss. 118, 23. 119, 50. 27, 4) übersetzen, ohne Rücksicht auf den Genius der griechischen Sprache.

Aufschluss giebt hierüber des Buches erster Prolog, dessen Echtheit Olshausen mit Unrecht in Zweifel gezogen hat. In diesem Prolog setzt der Siracide auseinander, „er sei im 38. Jahre des Ptolemaeus Euergetes nach Aegypten gekommen (*ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον*) und habe es für eine sehr nothwendige Sache gehalten, auf die Verdolmetschung des Buches seines Grossvaters alle Sorgfalt und Mühe zu verwenden (*ἀναγκαιότατον ἐθέμην αὐτὸς προσενέγκασθαί τινα σπουδὴν καὶ φιλοπονίαν τοῦ μεθερμηνεῦσαι τήνδε τὴν βίβλον*)". Da Euergetes I. (d. i. Ptolemaeus III. Euerget. von 246—221) überhaupt nur 25 Jahre regierte, so kann hier nur Euerget. II. oder Ptolemaeus VII. mit dem Beinamen Physcon in Frage kommen. Zwar übernahm dieser erst seit 145 v. Chr. die Alleinherrschaft, aber kraft seiner Verordnung, dass die 25 Jahre seiner früheren Mitregentschaft in der Chronologie seiner Regierungszeit mitzählen sollten, hat das Jahr 145 als das 26te seiner Regierung zu gelten, mithin fällt das 38. Jahr seiner Regierung auf 133 bis 132 v. Chr. In dieser Zeit ist der Uebersetzer des Buches Sirach nach Aegypten gekommen. Sein Grossvater, der eigentliche Verfasser, wird also etwa 40 bis 60 Jahre früher das hebräische Original niedergeschrieben haben. So gewinnen wir als Abfassungszeit mindestens das Jahr 173, vielleicht auch 193. Wäre freilich die lobpreisende Schilderung des Hohenpriesters Simon am Ende des Buches (cap. 50, vv. 1—21) nicht auf Simon II., sondern den Ersten dieses Namens zu beziehen, und in Folge dessen der Ausdruck „Grossvater" des Prologs nicht im strengen Sinne zu fassen, sondern im weiteren (etwa „Vorfahre", wie es im Prolog der Ed. Complutens. aufgefasst wird, deren Verfasser den „*πάππος*" des älteren echten Prologs zu „*ἔγγονος*" verallgemeinert), so würde sich eine bedeutend frühere Abfassungszeit des Buches Sirach ergeben, etwa 250 v. Chr., und das Zeugniss für das Alter des Psalterium gegen Makkabäerpsalmen verstärkt. Ein neuerer Bearbeiter jenes Buches gelangte wirklich zu diesem Resultate (vgl. Horowitz, Das B. Jesus Sirach. Bresl. 1865). Aber schon wenn man den „*πάππος*" im nächsten eigentlichen Sinne fasst und unter Simon nicht Simon I. oder „Gerechten" versteht, sondern Simon II., des Onia Sohn (vgl. 3 Macc. 2, 1), der von 219 bis 199 die hohepriesterliche Würde bekleidete, gewinnt man einen hin-

reichenden Beweisgrund für die Annahme, dass das Psalterium bereits vor der Makkabäerzeit abgeschlossen, auch die angeblichen Makkabäerpsalmen (weil ihrer eine grosse Anzahl im Buche Sirach citirt sind) selbstverständlich darin aufgenommen sein mussten. Dies Urtheil finden wir bekräftigt durch die Thatsache, dass der Siracide in seinem echten Prolog nicht nur den biblischen Kanon seinen drei Haupttheilen nach kennt („*τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων*“), sondern auch das Vorhandensein der alexandrinisch-griechischen Uebersetzung nicht allein des Pentateuch und der Propheten, sondern auch der übrigen Schriften (einschliesslich des Psalters) bezeugt („*ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος, καὶ αἱ προφητεῖαι, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα*“). Das letztere Zeugniss erhält ein besonderes Gewicht dadurch, dass der Siracide bei Anfertigung seiner Uebersetzung der alexandrinisch-griechischen Psalmenübersetzung sich bediente, was ersichtlich ist, wenn man folgende Stellen nicht nur in Hinsicht auf Periodenbau und Gedankenverbindung, sondern schon in Bezug auf Wortwahl näher mit einander vergleicht: Sir. 17, 28 (*ἀπὸ νεκροῦ ὡς μηδὲ ὄντος ἀπόλλυται ἐξομολόγησις· ζῶν καὶ ὑγιὴς αἰνέσει τὸν κύριον*) vgl. mit Ps. 115, 17: *οὐχ' οἱ νεκροὶ αἰνέσουσί σε κύριε, οὐδὲ πάντες* . . . v. 18: *Ἀλλ' ἡμεῖς οἱ ζῶντες εὐλογήσομεν τὸν κύριον.* Sir. 17, 27 (*ὑψίστῳ τίς αἰνέσει ἐν ᾅδου;*) vgl. mit Ps. 6, [5] 6: *ἐν δὲ τῷ ᾅδῃ τίς ἐξομολογήσεταί σοι;* Sir. 15, 19. 31, 16 (*οἱ ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν*) vgl. mit Ps. 33, 18: *ἰδού, οἱ ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν.* Sir. 2, 6 (*εὔθυνον τὰς ὁδούς σου καὶ ἔλπισον ἐπ' αὐτόν*) vgl. mit Ps. 37, 5 (vgl. 34, 8^b): *ἀποκάλυψον πρὸς κύριον τὴν ὁδόν σου, καὶ ἔλπισον ἐπ' αὐτόν.* Sir. 22, 27 (*τίς δώσει μοι ἐπὶ στόμα μου φυλακὴν, καὶ ἐπὶ τῶν χειλέων* etc.) vgl. mit Ps. 141, 3: *θοῦ κύριε φυλακὴν τῷ στόματί μου, καὶ (θύραν περιοχῆς) περὶ τὰ χείλη μου.* Sir. 51, 1 vgl. mit Ps. 7, [17] 18. 111, 1: *ἐξομολογήσομαί σοι κύριε.* Sir. 51, 1 vgl. mit Ps. 140, 13 [14]: *ἐξομολογεῖσθαι τῷ ὀνόματι.* Sir. 51, 3^b vgl. mit Ps. 38, 12 [13]: *ἐκ χειρὸς ζητούντων τὴν ψυχήν μου.* Sir. 51, 3^a vgl. mit Ps. 51, 1 und 25, 7: *κατὰ τὸ πλῆθος ἐλέους.* Sir. 51, 7 vgl. mit Ps. 22, 12^b. 11^b vgl. 16^b: *περιέσχον με πάντοθεν, καὶ οὐκ ἦν ὁ βοηθῶν.* Sir. 51, 8 vgl. mit Ps. 25, 6. Sir. 51, 12. vgl. mit Ps. 37, 19. 41, 2 (*ἐν καιρῷ πονηρῷ*).

4) Das Zeugniss der griechisch-alexandrinischen Psalmenübersetzung.

Die Entstehungszeit der griechisch-alexandrinischen Psalmenübersetzung muss im Zusammenhange mit dem Zeitalter der Apokryphen und der Schriften Philo's untersucht werden. Da Philo die Psalmen nach der Uebersetzung der LXX citirt, darf es als ausgemachte Sache gelten, dass zu seiner Zeit die alexandrinische Psalmenübersetzung abgeschlossen vorlag. Dieselbe hatte wesentlich dieselbe Textgestalt wie heutzutage. Sie befand sich auch an derselben Stelle unter den übrigen Uebersetzungen wie heute. Die Diaskeuase eines, der die einzelnen griechischen Uebersetzungen der übrigen alttestamentlichen Bücher zu einem Ganzen vereinte, war also vollzogen. Wenn aber schon der Siracide der LXX der Psalmen sich bediente, wie oben nachgewiesen ward, so dürfen wir mit Sicherheit annehmen, dass diese Uebersetzung um Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. bereits vorhanden war. Dies bezeugen auch zahlreiche Stellen in den übrigen apokryphischen Büchern des zweiten Jahrhunderts, in denen theils freierer (wie beim Siraciden), theils engerer Anschluss an die alexandrinische Uebersetzung wahrzunehmen ist. Dem griechischen Uebersetzer des Buches Tobit, das nach inneren Spuren gegen Ende der Perserherrschaft hebräisch abgefasst, und gewiss noch im zweiten Jahrhundert in's Griechische übertragen ward, muss die griechische Psalmenübersetzung schon sehr geläufig gewesen sein. Denn wo er Psalmenähnliches zu übersetzen hat, benutzt er die LXX: vgl. Tob. 3, 11. 8, 5 mit Ps. 72, 18. 19 (die Doxologieen erwiesen sich aber als späteste Zuthaten im Psalter); Tob. 12, 20. 22 vgl. mit Ps. 71, 17. Tob. 8, 5 enthält wiederum deutlichen Anklang an eines der spätesten Lieder des Psalters (vgl. Ps. 148, 2—4). Das ganze 13. Kapitel im Buche Tobit ist zum Theil aus Reminiscenzen an Psalmen erwachsen (vgl. besonders 13, 17 ff.). Aber auch sonst, wie 12, 6 ff., ist die griechische Sprachfarbe der LXX ganz durchsichtig. Ebenso zeigt sich der Uebersetzer oder Verfasser des Buches Judith (zur Seleucidenzeit) innig vertraut mit dem griechischen Psalter: vgl. Jud. 16, 15ª: *ὄρη γὰρ ἐκ θεμελίων σὺν ὕδασι σαλευθήσεται* mit Pss. 96, 9. 10. 11. 114, 4; und besonders Jud. 16, 15ᵇ: *πέτραι δὲ ἀπὸ προσώπου σου ὡς κηρὸς τακήσονται* vgl.

mit Ps. 97, 5: *τὰ ὄρη ὡσεὶ κηρὸς ἐτάκησαν ἀπὸ προσώπου κυρίου.* Ferner Jud. 9, 11 [13] vgl. mit Pss. 147, 10. 33, 16 f.; Jud. 13, 14. 18 vgl. mit Ps. 113, 1. 117, 1; Jud. 16, 2. 13 vgl. mit Pss. 96, 1. 98, 1. 150, 4. 5. Die Stellen im B. Baruch, wo Psalmen citirt werden, weisen nicht auf LXX zurück (vgl. z. B. Bar. 3, 11 mit Ps. 143, 7. vgl. 88, 5). Doch ist daraus nicht zu schliessen, dass die griechisch-alexandrinische Uebersetzung der Psalmen zur Zeit, als das Buch Baruch in's Griechische übertragen wurde, überhaupt noch nicht vorhanden war. Die Uebersetzung des Pentateuch, die nach Aristobul's Zeugniss (der Mitte des zweiten Jahrhunderts schrieb) unter Ptolemäus Philadelphus (284—246) zu Stande kam, hat dem Uebersetzer des Buches Baruch sicher vorgelegen, und doch macht er auch von dieser bei Uebertragung der freien Citate aus dem Pentateuch (vgl. Bar. 2, 2 f. 28—35 mit Deuteron. 28, 53. 15 ff.) keinen Gebrauch.

Auf viel umfänglichere Anwendung der alexandrinischen Psalmenübersetzung stossen wir im ersten Buch der Makkabäer. Die Stelle 1 Macc. 2, 63: *Σήμερον .... „ὅτι ἔστρεψεν εἰς τὸν χοῦν αὐτοῦ, καὶ ὁ διαλογισμὸς αὐτοῦ ἀπώλετο“* ist wenig abweichend von der Fassung der LXX Ps. 146, 4: *„Ἐξελεύσεται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, καὶ ἐπιστρέψει εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ ... ἀπολοῦνται πάντες οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν.“* Nicht minder fusst 1 Macc. 9, 23: *„... ἐξέκυψαν οἱ ἄνομοι ... καὶ ἀνέτειλαν πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀδικίαν“* auf der LXX Ps. 92, 10: *„... οἱ ἐχθροί σου ἀπολοῦνται, καὶ διασκορπισθήσονται πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.“* Fast wortgetreues Citat nach der LXX der Psalmenstelle 79, 2b. 3: *„τὰς σάρκας τῶν ὁσίων σου τοῖς θηρίοις τῆς γῆς. Ἐξέχεαν τὸ αἷμα αὐτῶν εἰς ὕδωρ, κύκλῳ Ἱερουσαλὴμ, καὶ οὐκ ἦν ὁ θάπτων“* ist die mit der Anführungsformel *„κατὰ τὸν λόγον, ὃν ἔγραψεν“* vorher angekündigte Stelle 1 Macc. 7, 17: *„Σάρκας ὁσίων σου καὶ αἵματα αὐτῶν ἐξέχεαν κύκλῳ Ἱερουσαλὴμ, καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς ὁ θάπτων.“* Aber auch sonst, wo Psalmenanklänge in diesem ersten Makkabäerbuche vorliegen, weist die Sprachfarbe und Wortwahl auf engsten Anschluss an LXX der Psalmen (vgl. 1 Macc. 7, 38 mit Ps. 149, 6 wegen *ῥομφαίᾳ* u. a.).

Da im ersten Makkabäerbuche die Geschichte bis auf Johannes Hyrcanus fortgeführt wird, und der Verfasser nach allen Anzeichen der Darstellungsweise, die bisweilen zu begeistertem Aufschwunge sich erhebt, unter den frischen Eindrücken jüngstvergangener Ereignisse schreibt, wird die Abfassung des Buches noch in das zweite Jahrhundert v. Chr. fallen. Ist auch das Original in

aramäisch-hebräisches Sprachgewand gekleidet, wie Origenes und Hieronymus (prolog. gal.) bezeugen, darf doch angenommen werden, dass die griechische Uebersetzung bald gefolgt sei.

So lag also die alexandrinische Psalmenübersetzung der LXX den Uebersetzern, zum Theil auch schon den Verfassern der angeführten apokryphischen Bücher vor. Ehe sie aber citirt werden konnte, musste sie ein gewisses Ansehen erlangt haben. Aus einer jungen, eben erst entstandenen Uebersetzung ziemlich wortgetreue Anführungen zu machen, würden die Uebersetzer oder Verfasser der Apokryphen verschmäht haben. Es müssen nicht nur Jahre, sondern Jahrzehnde verstrichen sein, ehe die Uebersetzung diejenige Geltung erlangte, nach welcher sie für ein Werk göttlicher Eingebung angesehen ward, und welche nur im Zusammenhange mit ihrer ebenfalls längere Zeit erforderlichen Verbreitung zu verstehen ist. Wenn Philo und zumal die neutestamentlichen Schriftsteller bei Benutzung alttestamentlicher Stellen an die Psalmenübersetzung der LXX sich eng anschliessen (nächst Jesaja ist kein Buch des A. T. im N. T. so häufig angeführt, als gerade das Psalterium), so blicken sie auf dies Buch als auf ein durch längeren Gebrauch geheiligtes zurück. Als erste Schrift der Hagiographen im Kanon wurde das Psalterium gewiss auch am frühesten übersetzt. Den alexandrinischen Juden musste es, nachdem einmal das heilige Gesetzbuch in der Uebersetzung ihnen zu Gebote stand, frühzeitig Bedürfniss sein, auch das für den Haus- und Synagogalgottesdienst unentbehrliche Liederbuch des Volkes Israel in der ihnen heimisch gewordenen Sprache von Hellas in Händen zu haben, und zwar nicht nur einzelne kleinere Liedersammlungen, sondern das ganze Psalterium. Die Annahme, dass die Psalmen schon vor Schluss ihrer Sammlung allmählich in's Griechische übertragen worden seien, kann durch kein historisches Zeugniss endgiltig bewiesen werden. Das einheitliche Gepräge, die Gleichartigkeit der Sprachfarbe, die bei der hymnischen Stoffart des Grundtextes allerdings nicht allzusehr zu betonen ist, scheinen eher dafür zu sprechen, dass die Psalmenübersetzung wesentlich Einem Zeitalter ihr Entstehen verdanke, wenn auch nicht einem und demselben Uebersetzer. Nur wer mit der Voraussetzung makkabäischer Psalmen an die Prüfung dieser historischen Frage herantritt, ist genöthigt, zu jener Hypothese von der allmäh-

lichen Entstehung einer griechischen Psalmenübersetzung seine Zuflucht zu nehmen, um nicht in allzugrobe Widersprüche auf chronologischem Gebiete verwickelt zu werden.

5) Das Zeugniss der Psalmenbeischriften.

Die Psalmenbeischriften sind weder als kritischer Ballast über Bord zu werfen, noch als untrügliche Angaben, durch deren Autorität dem Beurtheiler die Hände gebunden würden, harmlos hinzunehmen. Als beachtenswerthe Hilfsmittel sind sie bei der Untersuchung der Entstehungsgeschichte des Psalterium überhaupt, sowie der einzelnen Psalmen, denen sie beigefügt sind, gewissenhaft zu Rathe zu ziehen. Sie enthalten bei näherer Prüfung: 1) Angaben *historischer* Art über Verfasser und geschichtliche Veranlassungen der Lieder u. a. 2) Angaben *archäologischer* Art, welche dem lebendigen Gebrauche der Gegenwart entnommen Dichtungsgattung, liturgische Verwendung der Psalmen beim Tempeldienst u. a. näher bezeichnen. Als kritische Zeugen sind beide Klassen von ungleichem Werthe. Die historischen Titel bieten directe Kennzeichen des Zeitalters der betreffenden Lieder, wenn ihnen nachweislich authentische Geltung beizumessen ist. Die archäologischen verdienen als indirecte kritische Zeugnisse Beachtung. Die Authentie dieser oder jener Beischrift in Zweifel zu ziehen, ist man nur berechtigt, wenn ihre Angaben mit dem Inhalte des Psalmen, dem sie beigefügt ist, in Widerspruch stehen. Der Inhalt des jedesmaligen Psalmen ist der nächste Prüfstein der Echtheit der Ueberschrift. Verträgt sich die in der Beischrift enthaltene Bemerkung mit dem Inhalt des Liedes, so kann der Titel vom Psalmdichter selbst herrühren, wie bei den Pss. 7. 18. 102 u. a. m. Diesen Massstab an die Einzelprüfungen angelegt, ergiebt sich das Resultat, dass allerdings ein grosser Theil der Beischriften nicht auf die Verfasser der betreffenden Psalmen zurückgeführt werden kann, sondern von späterer Hand stammt. Darum aber sämmtliche Psalmentitel als Steine des Anstosses zu meiden und als Machwerke späterer Leser anzusehen, ist unkritisches Verfahren. Auch zugegeben, der grössere Theil sei spätere Zuthat, wird man ein relativ hohes Alterthum den im hebräischen Grundtext befindlichen nicht absprechen können.

Die äusserste Zeitgrenze ihrer Entstehung ist die Schlussredaction des Psalters, denn auf Anordnung und Zusammenstellung der einzelnen Lieder und Psalmengruppen haben die Titel unverkennbar bestimmenden Einfluss ausgeübt. Für ihr hohes Alterthum zeugt ferner der wichtige Umstand, dass der älteste griechische Uebersetzer des Psalterium in der ihm zu Grunde liegenden hebräischen Handschrift sie bereits vorfand, sowie dass ihm dieselben zum Theil nicht mehr verständlich waren. Letzteres geht hervor aus den auf Unkenntniss oder Missverständniss beruhenden Uebersetzungen besonders solcher Beischriften, welche auf die Tempelmusik bezügliche Kunstausdrücke enthalten: vgl. *εἰς τὸ τέλος* (למנצח); *ὑπὲρ τῶν ληνῶν* (על הגתית) in Pss. 8. 81. 84; *Ἰδιθούν* (ידיתון) in Pss. 39. 62. 77; *ὑπὲρ τῶν κρυφίων* (על עלמות) in Ps. 46; *ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων* (על ששנים und אל ששנים) in Pss. 45. 69. 80; *ὑπὲρ μαελέθ* (על מחלת) in Pss. 53. 88; aber auch sonstiger Angaben, wie die Ausdrücke *στηλογραφία* oder *εἰς στηλογραφίαν* (מכתם) in Pss. 16. 56—60, *συνέσεως* oder *εἰς σύνεσιν* (משכיל) in Pss. 32. 42. 44. 45. 52—55. 74. 78. 88. 89. 142 u. a. beweisen.

Von den durch die oder den griechischen Uebersetzer erst neu hinzugefügten Titeln, welche Angaben über historische Anlässe (vgl. zu den Pss. 76. 80. 93. 96. 97. 143. 144), über gottesdienstliche Verwendung (vgl. zu den Pss. 93. 94), aber auch über Verfasser enthalten, wie in den Ueberschriften von den Pss. 137. 138. 146—148, beruhen manche auf treuer Tradition und treffen gewiss im Allgemeinen das Richtige, wie gewiss bei Ps. 76 hinsichtlich der Beziehung auf assyrische Zeitgeschichte oder bei den Pss. 146—148 hinsichtlich des esra-nehemianischen Zeitalters wenigstens in annähernder Weise. Wenn insbesondere die für Makkabäerpsalmen geltenden Pss. 137. 138. 146—148 exilischen und nachexilischen Propheten (137 dem Jeremia, die übrigen dem Haggai und Sacharja) zugeschrieben werden, oder wenigstens ihr liturgischer Gebrauch auf diese späteren Propheten zurückgeführt, auch in Betreff der beiden letzteren Propheten in Ansehung des richtigen Zeitalters vom Wahren nicht allzuweit abgeirrt wird, darf man annehmen, dass LXX unbedenklich auch Dichter noch jüngeren Zeitalters genannt hätten, wenn ihnen dies die Tradition an die Hand gegeben hätte. Bei ihrem lebhaften Verkehre mit Palästinensern konnten ihnen die Ereignisse der makkabäischen

Erhebung nicht unbekannt bleiben, und bei ihrer Liebe zum Schriftthum mussten sie sich auch mit den Erzeugnissen und Vertretern einer so grossartigen Nachblüthe der religiösen Lyrik, die an dem edlen patriotischen Enthusiasmus jener Heldenzeit sich entzündet hätte, vertraut machen, wenn sie auch nicht selbst Augenzeugen jener grossartigen Begebenheiten waren. Aber keinen einzigen makkabäischen Dichter machen sie uns namhaft, keinen Judas, keinen Simon, keinen Hyrcan, keinen Alexander Jannaeus. Kein einziger Psalm wird von ihnen einer noch jüngeren Zeit als der jener erwähnten nachexilischen Propheten zugewiesen. Oder hätten LXX, wie die späteren Urheber von Beischriften insgemein, geflissentlich dies vermieden? Etwa in der Absicht, den heiligen Liedern eine höhere Autorität beizulegen? Gewiss nicht. Sie hätten dann diese *pia fraus* gewiss consequenter durchgeführt, hätten die 34 „verwaisten Psalmen" älteren Meistern zugeschrieben und die Pss. 137. 138. 146—148 nicht exilischen und noch jüngeren Propheten, sondern diese Lieder mit dem Namen des Königssängers von Zion geschmückt. Wenn aber als Erklärungsgrund nicht absichtliche Täuschung, so könnte Missverständniss, Irrthum angenommen werden. Solcher ist erklärlich, wenn der, welcher die Beischrift anbrachte, erst Jahrhunderte später als der Dichter lebte. Da musste die Vermuthung an die Stelle der Ueberlieferung treten, weil das geschichtliche treue Andenken an so alte Zeiten sich je länger je mehr trübte und verlor. Aber je zeitlich näher Dichter und Verfasser der Beischrift einander stehen, desto weniger kann Missverständniss und hin und her rathende Vermuthung Platz gegriffen haben, zumal wenn der Dichter, in berühmter Zeit lebend, selbst eine berühmte, hervorragende Persönlichkeit war. Wäre also der Grundstock unseres Psalters erst zur Makkabäerzeit entstanden, wären berühmte Hasmonäerfürsten Psalmendichter gewesen, so wäre kaum einzusehen, wie die Titelverfasser so ganz und gar von aller Tradition verlassen gewesen sein sollten, dass sie unter den makkabäischen Psalmen nicht einen einzigen richtig bestimmt hätten. Zu derselben Zeit, in welcher diese Psalmen entstanden, oder doch kaum gedichtet worden waren, wären sie auch schon missverstanden worden, nicht nur in Betreff der Dichter, sondern auch der geschichtlichen Veranlassungen,

die in mehreren gerade dieser angeblichen makkabäischen Psalmen (vgl. 93. 96. 97. 142. 143. 144) ausdrücklich angegeben sind. Anzunehmen, dass diese Lieder von solchen, die fast noch Zeitgenossen der Dichter sein mussten, so arg missgedeutet, mit so irrigen Bestimmungen versehen worden sein sollten, dass sie um beinahe ein Jahrtausend in der Zeitbestimmung fehlgriffen, wenn sie z. B. den 110. Psalmen dem David anstatt dem Alexander Jannäus zuschrieben, ist um so bedenklicher, als die Erinnerung an die herrliche Zeit der makkabäischen Erhebung mit ihren grossen patriotischen Bestrebungen, mit ihren Triumphen und Siegen, nicht so bald sich verwischen konnte, und Lieder wie Dichter, welche jene grossen Tage verewigten, noch lange in der frischen Erinnerung ihres Volkes fortleben mussten. Zu Lebzeiten zum Theil der Dichter selbst, angesichts derer, welche Zeugen der grossen makkabäischen Erhebung waren, hätten sich alle jene irrigen, unechten Beischriften eingeschlichen, deren Irrthümer doch noch von vielen hätten berichtigt werden können. Dass von diesem Gesichtspunkte aus unendliche Schwierigkeiten der Annahme von makkabäischen Psalmen sich entgegenstellen, giebt Olshausen zu, verzichtet aber darauf, zu deren Beseitigung positive Aufschlüsse zu geben. Im Allgemeinen sind alle Vertheidiger von Makkabäerpsalmen genöthigt, die Beischriften in das erste Jahrhundert, überhaupt so tief wie möglich herabzurücken, um nur einigermassen die Entstehung der angeführten Irrthümer auf diesem Gebiete zu rechtfertigen. Aber geben wir einmal zu, dass die allerdings erst nach Schluss des palästinensischen Kanon entstandenen jüngeren Psalmenbeischriften der LXX erst nach der Makkabäerzeit hinzugefügt wurden, obwohl dies mit der nachgewiesenen wahren Abfassungszeit der alexandrinischen Psalmenübersetzung streitet. Geben wir zu, dass noch im ersten Jahrhundert v. Chr. in der griechischen Uebersetzung einzelne Psalmen mit historischen und archäologischen Titeln versehen wurden. In Anbetracht der den angeblich jüngeren und jüngsten Makkabäerpsalmen im hebräischen Text schon beigefügten Titel (vgl. Pss. 60. 110. 142—144), die vom letzten Verfasser und Anordner Alexander Jannaeus († 75) selbst offenbar nicht herrühren könnten, sondern erst nach dessen Zeit entsprungen sein müssten, würden die angeregten Bedenken chro-

nologischer Art nicht gehoben, sondern eher verstärkt. Denn da die Psalmenübersetzer der LXX jene Titel der Makkabäerpsalmen bereits mitübersetzten, müssen sie dieselben in dem hebräischen Originale bereits vorgefunden haben. Mithin fällt die Entstehung jener Titel unzweifelhaft *vor* die Entstehung der griechischen Psalmenübersetzung der LXX. Da nun der Ursprung der letzteren bis nach Alexander Jannaeus keines Falles herabgerückt werden darf, so ergiebt sich hieraus die Unmöglichkeit des Vorhandenseins erst nach der Zeit jenes letzten Hasmonäerfürsten angefertigter Ueberschriften, die von den LXX hätten übersetzt werden können. Die zwar nicht mit mathematischer Evidenz, aber doch mit vorwiegender Wahrscheinlichkeit festzustellenden Zeitgrenzen hinsichtlich der Entstehungsgebiete der Psalmentitel und der Psalmenübersetzung der LXX werden bei Annahme von Makkabäerpsalmen und deren Vorhandensein im Psalter gänzlich verrückt.

Aber auch positive Gründe geben uns die Psalmenbeischriften, soweit sie authentisch beglaubigt sind, an die Hand, welche uns hinsichtlich der vermeintlichen Makkabäerpsalmen auf die richtigen Spuren ihrer geschichtlichen Entstehung leiten. Es sind dies vorzugsweise ausser directen authentischen Bestimmungen der Verfasser Angaben über liturgische Verwendung, Instrumentalbegleitung, musikalischen Vortrag, Melodie, Tonart u. dgl. m. Diese Titel enthalten Sprachgut der Tempelmusik. Manche von ihnen können noch aus der Zeit des ersten Tempels stammen. Denn der Chronist und Esra, bei denen ein Theil jener Ausdrücke sich findet (vgl. 1 Chron. 15, 20. 21. 23, 4. 2 Chron. 2, 1. 17. 34, 12. 13. Esr. 3, 8. 9), zeigen sich schon nicht mehr recht vertraut mit ihnen, brauchen sie vielmehr als aufgefrischte ältere *termini technici* aus den verloren gegangenen Büchern althebräischer Musik. Andere jener Angaben weisen uns auf die erste Zeit des zweiten Tempels (Ps. 92). Zu Serubabel's Zeiten ward ja die althebräische Musik auch in diesem eingeführt und zu Esra und Nehemia's Zeiten in neue Entwickelungsbahnen gelenkt. Eine Aufschrift wie die des 92. Psalmen lässt auf einen mit der gottesdienstlichen Verwendung der Psalmen beim nachexilischen Tempelritus vertrauten levitischen Verfasser schliessen. Zeiten, wie die esra-nehemianischen, in de-

nen die liturgische Seite des neu wiederhergestellten Cultus grosse Bereicherungen erfuhr (vgl. Esr. 3, 8 ff. Nehem. c. 11), gaben dem Entstehen neuer Tempellieder fruchtbare Anregungen. Auch in den späteren Beischriften der LXX, denen man hinreichende Bekanntschaft mit dem Tempelritus zutrauen darf, weil sie die Wochentagspsalmen richtig bestimmen, indem sie mit dem Titel: *εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου* den 93. Psalmen als Freitagslied, mit dem Titel: *τετράδι σαββάτου* den 94. Psalmen als Mittwochslied in Uebereinstimmung mit dem Talmud bezeichnen, findet sich keine Erwähnung, die uns nöthigte, irgend einen Psalmen über die esranehemianische Aera herabzurücken. Viele Angaben der LXX über die historischen Anlässe und Verfasser führen spätestens in die erste Zeit des zweiten Tempels (Ps. 96: „*ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδόμηται μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν*"; Pss. 138. 146. 147. 148).

So kommen die *äusseren historischen* Zeugnisse mit den früher von uns dargelegten *inneren Gründen* in dem Ergebnisse überein, dass im Wesentlichen zur *esra-nehemianischen Wiederherstellungszeit und deren Ausläufern* der jüngste Theil unserer Psalmensammlung entstanden sein muss. Dass der völlige Abschluss derselben noch in derselben Zeit erfolgte, ist nicht nur aus dem Zeugniss des Chronisten, sondern auch aus den cultischen Verhältnissen des neuen Jerusalems zu erschliessen. Nachdem durch Esra's und Nehemia's Thätigkeit neue feste Formen für den wiederhergestellten Tempeldienst in Zion geschaffen waren, erwuchs der neuerstarkten Gemeinde das unabweisbare Bedürfniss, neben dem heiligen Gesetzbuch auch ein festes, liturgisch abgeschlossenes Gebet- und Gesangbuch zu besitzen. Dass die heilige Liedersammlung nicht für beliebige spätere Einschaltungen offen blieb, sondern einen festen Abschluss erheischte, der ihr eine unveränderliche Gestalt verlieh, erhellt schon aus der rituellen Bestimmung derselben. Dasselbe ist auch aus der Entstehungsgeschichte der ganzen Sammlung deutlich. Denn wie Zusammenordnung der einzelnen succesiv erwachsenen hymnologischen Sammlungen nothwendig von Einem Diaskeuasten vorgenommen ward – denn sie trägt das Gepräge Eines ordnenden Geistes –, so muss insbe-

sondere die Schlussredaction von der Hand Eines Redactors vollzogen worden sein. Das einheitlich geschlossene Wesen der ganzen Sammlung lässt es nicht zu, an verschiedene Zeiten und Urheber ihrer schliesslichen Redaction zu denken. Der eine Schlussredactor liess in seinen Eintheilungen des gesammten Liedervorrathes von festen liturgischen Grundsätzen sich leiten. Er theilte das Psalterium nach Analogie des Pentateuch in ein fünftheiliges Ganzes und fixirte die einzelnen Bücher durch die Doxologieen mit ihrem stereotypem Gepräge. So lag es schon dem Chronisten vor und seitdem war und blieb es als Gegenbild der heiligen Thora und als das einem feststehenden liturgischen Gebrauche dienende Gesangbuch der alttestamentlichen Gemeinde *ein geschlossenes Ganzes von unantastbarem Charakter.*

Die Nachricht 2 Macc. 2, 13, dass Nehemia die Zusammenstellung der althebräischen Nationalbibliothek nach ihren Haupttheilen, unter denen *die Psalmen* ausdrücklich namhaft gemacht werden (denn das besagt in diesem Zusammenhange und in dieser Fassung *„τὰ τοῦ Δαυίδ“*), vorgenommen habe, ist unserer Ansicht nicht ungünstig. Freilich muss jene Aussage des zweiten Makkabäerbuches behutsam aufgenommen, darf nicht als vollgiltiges historisches Zeugniss weder hinsichtlich des Urhebers noch der Zeit des Abschlusses des alttestamentlichen Kanon angesehen werden. Esra und Nehemia, die zwei gleichzeitigen Repräsentanten der nachexilischen Wiederherstellungszeit, wurden späterhin oft mit einander verwechselt. Eine Thätigkeit, die auf dem Gebiete des Schriftthums am ersten dem Esra zukam (vgl. 4 Esr. c. 14), wird hier dem Nehemia beigelegt. Eine ähnliche Verwechselung begeht der Siracide, wenn er (c. 49, 13 [15]) das Verdienst der Wiederherstellung der heiligen Stadt allein dem Nehemia zuspricht, nicht, wie die streng geschichtliche Wahrheit es fordert, zugleich dem Esra. Annähernde Richtigkeit dürfen wir für jene Annahme im zweiten Makkabäerbuche trotz alledem in Anspruch nehmen, insofern wenigstens noch in den äussersten Ausläufern der esra-nehemianischen Aera, jedenfalls noch im vierten Jahrhundert, die Sammlung heiliger Schriften geschlossen ward, was den Abschluss des Psalterium zur Voraussetzung haben musste. Zur Zeit der Makkabäerkriege ward diese Sammlung wieder zerstreut. Die 2 Macc. 2, 13 in die

erste Sammlung aufgenommenen „ἐπιστολαὶ βασιλέων περὶ ἀναθημάτων" gingen ganz verloren. Andere Bücher, wie Daniel, kamen neu hinzu. Um die Wiederherstellung der Nationalbibliothek erwarb sich der Makkabäer Judas grosse Verdienste, wie 2 Macc. 2, 14 berichtet wird: „.... Ἰούδας τὰ διαπεπτωκότα (n. a. LA. διεσκορπισμένα) διὰ τὸν πόλεμον τὸν γεγονότα ἡμῖν ἐπισυνήγαγε πάντα". Damals wäre Gelegenheit gewesen, manche in den Apokryphen verstreute hymnische Stücke heiliger Poesie, wie das trotz seiner Kürze so gehaltvolle Thefilla-Stück Sir. 50, 22—24 [24—26] der heiligen Liedersammlung einzuverleiben. Es unterblieb, weil die festgeschlossene Form des Psalterium dem Eindringen jüngerer Liederstoffe in die alte ehrwürdige Sammlung einen festen Damm entgegensetzte.

Verzeichniss der angeführten Stellen

aus den kanon. und apokryph. Büchern A. T.'s.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

